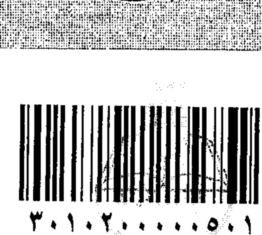
بسم الله الرحمن الرحيم



المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الدعوة ـــ قسم العقيدة

أطروحات التوفيقيين حول قضايا المرأة بين الإسلام والعلمانيَّة

دراسة نقدية

بحث الطالب
محمد إبراهيم العوضي

إشراف
الدكتور: عبدالعزيز المرشدي

بسم الله الرحمن الرحيم

وزارة التعليم العالي

جامعة أم القــرى

كلية الدعوة وأصول الدين

نموذج رقم (٨)

إجازة أطروحة علمية في صيغتها النهائية بعد إجراء التعديلات

الاسم (رباعي) :..محمد..ابن إبراهيم عبد الرحمن الغنوضي كلية : الدعوة وأصول الدين قسم :.........العقيدة.........................

الأطروحة مقدمة لنيل درجة :.....الدكتوراة.................في تخصص :..............العقيدة.............................

عنوان الأطروحة : ((..الطروحات..التوفيقيين حول قضايا النزاع بين الإسلام والعلمانية............................

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد :

فبناءً على توصية اللجنة المكونة لمناقشة الأطروحة المذكورة أعلاه _ والتي تمت مناقشتها بتاريخ ٢٦ / ١ / ١٤٢٥هـ _ بقبولها بعد إجراء التعديلات المطلوبة ، وحيث قد تم عمل اللازم ؛ فإن اللجنة توصي بإجازتها في صيغتها النهائية المرفقة للدرجة العلمية المذكورة أعلاه ...

والله الموفق ...

أعضاء اللجنة

المشرف	المناقش الداخلي	المناقش الخارجي
الاسم : د/. عبد العزيز عبد اللطيف	الاسم : ...أ.د/. علي نفيع العلياني	الاسم : أ.د/. يوسف محمد السعيد
التوقيع :	التوقيع :	التوقيع : ....

المرشدي

يعتمد

رئيس قسم العقيدة

الاسم : د/ سعود بن عبد العزيز العريفي

التوقيع :

• يوضع هذا النموذج أمام الصفحة المقابلة لصفحة عنوان الأطروحة في كل نسخة من الرسالة .


بسم الله الرحمن الرحيم

شكــــر وتقديــــر

بعد أن مَنَّ الله عليَّ بإتمام هذه الرسالة، أتوجه إليه سبحانه وتعالى بالشكر والحمد على جزيل عطائه وتمام فضله.

واعترافاً بالحق لأهله، وامتثالاً لأمر نبيه - صلى الله عليه وآله وسلم القائل: «لا يشكر الله من لا يشكر الناس»[1]، فإني أتقدم بخالص شكري، وعظيم امتناني وتقديري لسعادة الأستاذ الدكتور عبدالعزيز المرشدي المشرف على الرسالة، وذلك لكريم خلقه وحسن توجيهه، وإفاداته العلمية، فجزاه الله عني أوفى الجزاء، كما لا يفوتني أن أتقدم بشكري العميق لعضوي المناقشة الأستاذين الدكتورين/ علي بن نفيع العلياني، أستاذ الدراسات العليا بجامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، ويوسف بن محمد السعيد، رئيس قسم العقيدة بجامعة الإمام محمد بن سعود، بالرياض. رغم أشغالهما الكثيرة، ومسؤولياتهما العديدة، فجزاهم الله خير الجزاء.

والشكر موصول لجامعة أم القرى التي أتاحت لي فرصة الدراسة فيها، فجزى الله القائمين عليها من مدراء وعمداء وعاملين خير الجزاء. وبطاقة عاطرة وتحية كريمة للأستاذ أسعد أبوالخيور، سكرتير الدراسات العليا بجامعة أم القرى، وذلك لما يبذل من سعي حثيث في خدمة وتبصير اخوانه الدارسين.

وأخيرا، لا يفوتني شكر شركة دار الجزيرة للصحافة والطباعة والنشر جريدة «الرأي العام» الكويتية - على طباعتها وتصويباتها وإخراجها للرسالة في صورتها النهائية.

والحمد لله رب العالمين.

---

(١) رواه أحمد في مسنده جـ ٥، ص٢١١، ٢١٢ من حديث الأشعث بن قيس، وأبوداود، كتاب الآداب باب شكر المعروف حديث رقم (٤٨١١).

ملخـــص الرســـــالة

عنوان الرسالة «اطروحات التوفيقيين حول قضايا المرأة بين الإسلام والعلمانية» (دراسة نقدية).

وأهمية الموضوع ترجع إلى عناصرعدة أولها: قضية المرأة وحقوقها وحريتها التي شهدت صراعاً ثقافياً كبيراً بين دعاة الإسلام وشبكة من الخصوم داخل العالم الإسلامي وخارجه. وثانيا: ازدياد نشاط أصحاب الفكر التوفيقي في تولي الدفاع عن الطعون الموجهة للإسلام وانتشار أتباع الاتجاه التوفيقي في وسائل الإعلام المرئية والمسموعة، ما جعل لأطروحاتهم رواجاً مع غياب ملحوظ لاتجاهات الأصالة، أو حضور غير مدروس على صعيد الإعلام الذي هو الأكثر وصولاً للناس والتأثير على مفاهيمهم.

وثالثاً: تبني العلمانيين لبعض رموز المدرسة التوفيقية وأطروحاتهم لا حبا فيهم، وإنما لاعتبارهم خطوة في طريق التحرر من سلطة النص الشرعي كما يعبرون.

والهدف من الرسالة القاء الضوء على أسباب نشأة هذه المدرسة ودوافعها وأثرها في الساحة الثقافية وانصافها بما لها وما عليها.

مع التوضيح للفرق الشاسع في المنطلقات والمقاصد لكل من المدرسة التوفيقية والمدرسة العلمانية وإن تصادف التقاء المدرستين في بعض الآراء.

ومنهج الدراسة لآراء التوفيقيين يكون من خلال عرض شبهات العلمانيين أولاً في كل قضية من قضايا المرأة على حدة، ثم نستعرض آراء التوفيقيين في طرقهم لذات الشبهة وردهم عليها، ثم نقوم بتقييم آراء التوفيقيين ونعرض ختاماً للمسألة حسب ما انتهى إليه تصورنا.

واحتوى البحث على التعريف بالمصطلحات في فصله الأول (الشبهة والعلمانية والتوفيقية). ودراسة المدرسة التوفيقية برموزها ودوافعها وموقف العلمانيين منها في الفصل الثاني، أما الفصل الثالث فتناولنا فيه موقف التوفيقيين من شبهات العلمانيين (الميراث، القوامة، دية القتل، الشهادة، ضرب النساء، الطلاق)، وفي المبحث الثاني من هذا الفصل قضية معركة الحجاب والثالث تعدد الزوجات، بمباحثه الخمسة، ودور الإعلام في تشويه هذه المسألة ودعواهم لتعدد الأزواج، وإسقاطهم الشرط العقائدي لزواج المسلمة من غير المسلم، تغيير قوانين الأحوال الشخصية... والمبحث الرابع ناقشنا قضية ولاية المرأة (الإمامة العظمى)، بين التوفيقيين والعلمانيين، والمبحث الخامس دراسة للفروق التكوينية (النفسية والعقلية والبيولوجية) بين الجنسين وأثر هذا الخلاف في وظيفة كل من النوعين في إعمار الحياة وتبادل وتكامل الدور الاجتماعي لكل منهما ومراعاة الأحكام الشرعية لهذه الفوارق التكوينية. وكيف أن العلم والعقل والتجربة التاريخية تنطق بصدق الأحكام الربانية لتريهم آيات الله في الأنفس والواقع.

ABSTRACT

The title of the dessertation is: "Syncretist Propositions On Women's Issues Between Islam And Secularism (A Critical Study)

The importance of this subject. stems from three axes. Firstly, the issue of women's rights and liberty which has been witnessing an intensive cultural struggle between Muslim propagandists and a network of antagonists within as well without the Muslim World. Secondly, the increasing activity of syncretists in the field of defending the contestations directed againsl Islam as well as the widespread presence of the syncretist in visual and audible mass media in a way that lent considerable popularity to their propositions, especially with a noticeable absence of the approaches of judiciousness or with a random presence on the front of mass media which can reach the largest number of people and affect their conceptions. Thirdhy, the secularist's adoption of some of the syncretist' symbols and propositions; not out of liking for them, but rather because the secularist consider these symbls and propositions as a step on the way of emancipation from the authority of the riligious text.

The objective of the dessertation is to shed light upon the emergence of syncretism, as well as on its motives and effects on the cultural arena, in a fair way that reflects its advantages and disadvantages.

Besides, the dessertation aims to shed light upon the vast differnce of starting points and goals of both the syncretist and secular doctrines; albeit the two schools agree coincidentally on some issues.

The dessertation's methodology of research concerning the syncretist's views begins first with propovnding the secularist's skepticisms regarding each one of the women's issues. After that the methodology of research reviews the syncretist's views regarding the same skepticisms. Then the dessertation evaluates the syncretist's views before finally concluding with the author's own conception regarding the whole subject.

In its frst chapter, the dessertation includes terminological definitions of skepticism, scularism and syncretism.

The second chapter studies the syncretist doctrine's symbols and motives as well as the secularist's attitudes towards them.

The third chapter deals with the syncretist's attitudes to the secularist's skepticisms regarding issues such as inheritance (men's) guardianship, blood money, testimony, beating women and divorce. The second investigation of the third chapter studies the issue of the 'Battle of the Veil, while the third investigation deals with the issue of polygyny with its five examinations, the role of mass media in defaming this issue, the syncretist's calls for polyandry and their calls for dropping the docrtrinal (religious) precondition concering the marriage of a Muslim woman to a non-Muslim man; and their calls for changing the personal status laws. The fourth investigation discusses the issue of women's governorship (Great Imamship) between the syncretist and the secularist.

The Fifth investigation is a study of the formative (psychological, mental and biological) differences between the two sexes (i.e. males and females), the effects of these differences in the role of each sex in populating life, the integration of the social roles of both sexes, how the Islamic Shari'a laws take these formative differences into consideration, and how science, mind and historical experience all articulate the veracity and truness of the divine laws in a way that shows them (i.e. the syncretist and the seularist) Allah's signs in the human souls as well as in reality.

المقدمـــة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

﴿يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً، يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيما﴾[1].

أما بعد:

فإن الله سبحانه وتعالى أكرم هذه الأُمة بأن أنزل إليها خير كتبه، وأرسل إليها أفضل خلقه، وجعلها خير أُمة أُخرجت للناس، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتؤمن بالله، فكلفها سبحانه بأشرف مهمة، بحمل دعوة التوحيد ونشرها في ربوع الأرض، بعد أن تكفل بحفظ دينه الذي ارتضاه لها. والتاريخ الإسلامي منذ البعثة النبوية مروراً بالخلافة الراشدة ومضياً مع دول الإسلام وممالكه يحدثنا عن جهود المسلمين وجهادهم في حمل كلمة التوحيد إلى البشرية، كما يحدثنا التاريخ عن سنن الله التي لا تحابي أحداً كما قال سبحانه: ﴿كلاً نُمُد هؤلاء وهؤلاء من عطاءِ ربك، وما كان عطاءُ ربكَ محظورا﴾[2]. فرأينا انتصارات طلائع التوحيد وقيام ممالك الإسلام، وقدرة دولة المسلمين، كما قرأنا، عن هزائم المسلمين، وإخفاقاتهم على أصعدةٍ عديدة أمام المشركين.

إلا أن الأمة لم تُصب بالضعف والتشرذم والتمزق وتمكن الأعداء من أرضها وممتلكاتها واختراقها والهيمنة على شعوبها، نفسياً، وإدخالهم في التبعية الاقتصادية والسياسية الثقافية كما هو الحاصل في واقعنا المعاصر.

ولقد نشطت دعوات إسلامية، ورُفعت رايات في أرجاء العالم الإسلامي قبل سقوط

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: (٧٠، ٧١).

(٢) سورة الإسراء، الآية (٢٠).

دولة الخلافة الهزيلة عام ١٩٢٤م وبعد سقوطها، رايات تحث المسلمين أن ينضووا تحتها لاستئناف حياة إسلامية جديدة، ونبذ المستعمر، والتحرر من الهيمنة بكل أشكالها.

وتنوعت مناهج الدعوات الإسلامية وتعددت أولوياتها وأساليبها، وإن كان الهدف العام واحداً، ألا وهو العودة إلى الإسلام والتحاكم إلى الشريعة.

وكان من ضمن هذه الدعوات، النشاط الذي قامت به المدرسة التوفيقية التي تسمى إصلاحية وعقلية وسلفية وتنويرية، وأحياناً تنعت بمدرسة المعتزلة الجدد، توسعاً في التعبير.

كانت هذه المدرسة تمثل خط المواجهة الأول بين الشرق المسلم المهزوم والمتخلف وبين الغرب المنتصر والمتفوق المتمدن. فكيف كان هذا اللقاء؟ وكيف تعامل رواد المدرسة مع ثقافة الغرب العلمية والعملية؟ وما هي اجتهاداتهم في إحياء الأمة من جديد؟ وما هو المنهج الذي سلكوه لتحقيق أهدافهم؟ وكيف نظر إليهم الناس والعلماء؟ وأين موقع المرأة من إصلاحاتهم ومشروعاتهم؟ وأين تكمن أهمية هذه المدرسة؟ ولماذا ندرسها؟ هذه الأسئلة وغيرها ما سوف تبحثه هذه الأطروحة؟

أهمية الموضوع وسبب اختياره

أسبـــاب اختيـــار الموضــوع

لا يخفى أن موضوع اختراق أعداء الإسلام للمجتمعات الإسلامية من خلال مشاريع تغريب المرأة المسلمة بات من البديهيات التي عرفها كل من يحمل في نفسه هم الإسلام ولقد بُذِلتْ جهود جبارة ومشكورة من قبل علماء الإسلام ودعاته في التصدي لشبهات مدارس التغريب والعلمنة وسدوا ثغرات كثيرة في موضوع المرأة المسلمة وقضاياها. وقد يتساءل البعض لماذا إذاً يُبحث الموضوع وقد درس كثيراً؟!

■ **أولا بالنسبة للعلمانية:**

١ - إن تطور أساليب ومناهج العلمانيين في تناول قضية المرأة المسلمة يحتاجان من الباحث ألا يكتفي بما سبق من دراسات وإنما يلاحق آخر أساليب الخبث سداً للثغرات الجديدة.

٢ - لاحظت أن كثيرا من الدراسات المطروحة تقف من الهجوم العلماني التغريبي موقف المتَّهم، إذ يقف الباحث موقف من يدافع عن نفسه وهو قابع في قفص الاتهام!

فهو حريص على أن يستثير بطريقة دفاعه عن النفس شفقة النفوس أكثر من حرصه على أن ينال قناعة العقول(١). ومن هنا سيكون منهج البحث متعاليا على الشبهات سالكاً طريقة «قلب الدليل على صاحبه».

٣ - خلت دراسات كثيرة تتناول رد طعون خصوم الإسلام من استثمار «آيات الأنفس» التي أمرنا الله بتدبرها، في دحض افتراءاتهم وإثبات صدق أحكام الله تعالى. علماً بأن علوم الإنسانيات في القرن العشرين انتهت إلى نظرة علمية جديدة نسخت النظرة العلمية القديمة، التي اصطبغت بصبغة مادية معادية للدين كرد فعل إزاء هيمنة الفلسفة المدرسية المسيحية على العقول، والتي وصلت إلى حالة من التحجر العقلي والتخبط الفكري، وقد انتهت النظرة القديمة إلى الإلحاد

---

(١) التعبير مستفاد من الدكتور محمد البوطي. ص١٢ من كتابه «المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني».

والاستهتار بكل القيم الأخلاقية والروحية، وفسرت السلوك تفسيراً غريزياً فسيولوجياً[1]. وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية ظهرت حركة جديدة في علم النفس اعترف روادها بالعقل، ورفضوا تفسير السلوك البشري بلغة الدوافع والغرائز الحيوانية، وآمنوا - بدلاً من ذلك - بالقيم الأخلاقية والجمالية والجوانب الروحية والفكرية والنفسية[2]. لذا سيلاحظ القارئ أننا نوظف العلوم الإنسانية وعلم الطب وعلم الإجرام في إسقاط شبهات العلمانيين من باب الإلزام للخصم بما يستند إليه ويفخر به (العلوم العصرية) مستعينين - قدر الاستطاعة - بآخر ما وصلت إليه البحوث العلمية الجديدة.

٤ - قلة تناول الدراسات الإسلامية لشبهات وأطروحات العلمانيين «المغاربة» إذ التركيز ينصَبُّ على أطروحات علمانيي المشرق العربي.

والمراقب الثقافي يلاحظ أن طريقة تفكير المغاربة، نسبة للمغرب العربي - شمال أفريقيا، وأسلوب تعاطيهم مع الثقافة الغربية - الفرنسية بالأخص - ولَّدت عندهم شبهات ومداخل وأفكار لا نجدها عند الشرقيين، وهذا يمثل فراغاً يحتاج إلى متابعة. من هنا أدرجنا في بحثنا وتابعنا دراسات رموز أشهرهم مثل:

د. محمد عابد الجابري، د. محمد أركون، د. فاطمة المرنيسي، د. حفيظة شقير، د. درَّة محفوظ... وغيرهم.

٥ - لقد أغفل كثير من الدراسات التي عنيت بموضوع «العلمانية والمرأة» البحوث والدراسات المتزايدة، التي تقدمها كليات التربية وأقسام العلوم الاجتماعية في الجامعات، وتصدرها مؤسسات ثقافية لها ثقلها الأكاديمي. حيث إنهم من خلال بحوث اجتماعية ميدانية للمجتمع الريفي أو البدوي أو البدائي[3]، يتسللون بذكاء إلى ربط تخلف المرأة في تلك البيئات بالأديان، ثم بالإسلام

---

(١) فسيولوجي Physiology: علم وظائف الأعضاء، هو فرع من علم الحياة Biology، وهو يدرس السلوك الفسيولوجي لأعضاء الجسم أي أداء أعضاء الجسم لوظائفها حتى يظل الجسم محتفظاً بحيويته. انظر: د. فرج عبدالقادر طه ورفاقه، معجم علم النفس والتحليل النفسي، دار النهضة العربية، بيروت، ط الأولى، بلا تاريخ.

(٢) انظر: روبرت م. أغروس وجورج ن. ستانسيون، العلم في منظوره الجديد، ترجمة كمال خلايلي، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم ١٣٤، جمادى الآخرة ١٤٠٩هـ - فبراير/شباط ١٩٨٩م.

(٣) انظر على سبيل المثال: كتاب «في وطني أبحث: المرأة العربية في ميدان البحوث الاجتماعية»، حيث شارك في هذا الكتاب ست باحثات من دول عربية متفرقة د. كاميليا فوزي الصلح، د. سعاد جوزف، د. ستاني شامي، د. ثريا التركي، د. سهير مرسي، د. ليلى أبولغد، كلهن متخصصات في علم (الانثروبولوجيا)، عدا كاميليا الصلح (علم اجتماع)، لا تحس وأنت تقرأ أبحاثهن أن لهن علاقة بهوية أو تاريخ. والكتاب إصدار مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط الأولى ١٩٩٣م. وانظر: د. خضر زكريا في كتابه «عن الوضع الاجتماعي للمرأة العربية»، دار الأهالي، دمشق، ط الأولى، ١٩٩٨م.

على وجه الخصوص، خالطين تلبيسا وتضليلاً بين أحكام الشريعة والتقاليد المجحفة للمرأة والتي لا علاقة للإسلام بها، إنهم يقومون بإيهام القارئ بأن لأحكام الشريعة الدور الأكبر في تأصيل تخلف المرأة المسلمة. ولا تسلم الأحكام والعقائد من نقدهم اللاذع والساخر، وهذا ما سندلل عليه ونبين خطره وخطأه.

٦ - ومن مسوغات فتح ملف المرأة من جديد أن «العلمنة» انتقلت من الجهود الفردية إلى جهود المؤسسات والمؤتمرات حتى بلغت ذروتها في السنين الأخيرة إلى الطرح تحت توجيه وسلطان النظام الدولي كمؤتمر بكين للمرأة، ومؤتمر السكان، اللذين يكرسان النموذج الغربي العلماني المتفسخ. وزاد الأمر تعقيداً وخطورة أن هذا الطرح التغريبي للمرأة والأسرة والعلاقات بين الجنسين عبر المؤتمرات الدولية أخذ طابع الإلزام والقسر! إضافة إلى تناولنا هذه المؤتمرات لم نغفل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فيما يختص ببنود المرأة.

٧ - لقد تسبب الانتشار الواسع للقنوات الفضائية التلفزيونية في العالم الإسلامي في إشاعة الفوضى الفكرية ونشر الشبهات والعبث بالأحكام الشرعية، ومس المسلَّمات من خلال المنهج الخاطئ للإعلام العربي في استضافة من هب ودب وفتح الأبواب للجميع لكي يقول أي شخص ما شاء كيف شاء وفي دين الله بحجة حرية التعبير ووجود طرف يمثل الاتجاه المعاكس.

هذا يدعونا لطرق الموضوع من زاوية التأثير الإعلامي العلماني لقضايا المرأة.

ثانياً بالنسبة للتوفيقية:

١ - قدمنا مسوغات ودواعي بحث «العلمانية» قبل «التوفيقية»، لأن المدرسة التوفيقية ما هي إلا نتاج رد فعل لهجمة العلمانيين والمستشرقين على الإسلام. ففهم أطروحات التوفيقيين لا يستوعب إلا بقراءة أطروحات العلمانيين وموقف التوفيقيين منهم ومن الغرب الذي يغذيهم ويوحي إليهم بالمفاهيم والمشاريع الإصلاحية.

٢ - ولأن العلمانيين اهتموا اهتماماً بالغاً بالمدرسة التوفيقية وركزوا دراساتهم على جهود روادها الأوائل: رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده... وغيرهما، حيث اعتبروها أدوات ثقافية ممهدة في تليينْ عقلية المسلمة لتقبل النموذج الغربي والعلماني، وقد لاحظت هذا(١) بوضوح في كتابات

(١) أنظر الفصل الثاني، المبحث الثاني: أسباب ثناء العلمانيين على رموز التوفيقية ص٩٤

العلمانيين.

٣ - ثم إن هذه المدرسة ليست نكرة، وإنما لها انتشار واسع وقد ساعد على ذلك نشاطها الإعلامي البارز على المستوى الكتابي والتلفزيوني والمؤتمرات.

٤ - ومما يزيد من شعبية هذا التيار ويعطيه قبولاً في الساحة الإسلامية، هو حسن مقاصد بعضهم وأهدافهم العامة التي تتمحور حول الدعوة إلى استئناف حياة إسلامية جديدة، وفي الوقت ذاته لهم جهود مشهودة في مناظرة العلمانيين العلنية وفضح مخططاتهم[١]، وهذا يقتضي مناقشة أطروحاتهم بالمنهج المقارن بين ردودهم وجهودهم ضد العلمانيين وتقييم هذه الردود.

٥ - لقد قامت مؤسسات ذات شأن وتأثير وانتشار وإنتاج ثقافي غزير تتبنى أطروحات توفيقية وتبذل جهداً علمياً بإقرار مناهجهم في الإصلاح الإسلامي والتغيير[٢] فيما يزعمون. بل أن بعض وزارات الأوقاف والشؤون الإسلامية في عالمنا الإسلامي استحسنت أطروحات التوفيقيين وتبنت رجالها.

ثالثاً - المرأة والعقيدة:

قد تبدو بعض فصول الرسالة ذات طابع فقهي، ولعل البعض يتساءل: ما دخل أحكام المرأة وحقوقها في مسائل الاعتقاد؟ والجواب: إنه من المعلوم من الدين بالضرورة أن هناك تلازما بين العقيدة والشريعة، والشبهات التي وجهت للأحكام والآيات والأحاديث التي تخص المرأة اتخذت رأس حربة ضد عقيدة المسلمين، وسيتبين كيف أن العلمانيين يهدمون أساس العقيدة في اعتراضاتهم هذه ومن ذلك:

١ - اتهام القرآن الكريم بأنه ذو نزعة «ذكورية» أي متحيز للذكور.

٢ - يؤكدون أن الأحكام الخاصة بالمرأة تدل على أن الدين وضع اجتماعي وليس وحيا.

٣ - يفتحون باب التأويل بل التحريف للنصوص القاطعة بحجة نسبية الأحكام وينتج عن ذلك التلاعب العجيب بالآيات والأحاديث.

---

(١) من أشهرها المناظرة التي أدارها د. سمير سرحان رئيس الهيئة المصرية للكتاب في معرض القاهرة الدولي تحت عنوان «مصر بين الدولة الدينية والمدنية»، شاركها عن الجانب العلماني: د. فرج فودة ومحمد خلف الله. وعن الجانب الإسلامي: الشيخ محمد الغزالي ود. محمد عمارة. ولقد طبعت الدار المصرية المناظرة، القاهرة، ط الثانية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

(٢) ومن أبرز هذه المؤسسات وأكثرها نشاطاً وأغزرها إنتاجاً ثقافيا «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» في واشنطن، وله فروع عديدة في العالم الإسلامي.

٤ - يتطاولون على الصحابة وأمهات المؤمنين وبالأخص السيدة عائشة رضي الله عنها، بأنها مشعلة الفتن ومريقة الدماء. وطامعة في الملك والخلافة العظمى وما إلى ذلك[1].

٥ - إرجاع كثير من الأحكام الشرعية إلى موروثات الأديان الأخرى الوضعية أو السماوية كاليهودية وغيرها.

٦ - من خلال اعتراضهم على أحكام الشهادة والولاية وغيرهما يتهمون الإسلام بعدم العدالة بين الجنسين ثم يتجاوزون العقائد في اقتراحاتهم إلى الجانب التطبيقي مثل مطالبتهم بإباحة زواج المسلمة من أتباع أي دين وضعي أو سماوي أو مذهب مادي بدعوى تحقيق المساواة.

٧ - تم عملياً تغيير أحكام الشريعة الإسلامية في عدد من الدول الإسلامية من خلال استبدال قوانين الأحوال الشخصية تأثراً بالعلمنة والتغريب، إلى غير ذلك من مسائل تمس أصل الاعتقاد.

وأخيراً فإن موضوع تغريب المرأة وموقف العلمانيين منها همّ ثقافي خاص أحمله وأحاور فيه وأقرأ عنه كثيراً فهو قريب من نفسي وفي بؤرة اهتماماتي.

---

(١) أنظر: نبيل فياض، حوارات في قضايا المرأة «التراث» الحرية، تحت عنوان «السيدة عائشة والمعارضة» ص١٢٧ ـ ١٤٤.

خطـــة البحـــث

سارت خطتي في هذا الموضوع على النحو التالي:

بدأت البحث بمقدمة في أهمية الموضوع وسبب اختياره، ومنهج البحث فيه.

وكان الفصل الأول عن «التعريف بالمصطلحات الرئيسية الثلاثة» التي يدور حولها البحث كما هو ظاهر من عنوان الرسالة.

المبحث الأول: مفهوم الشبهات وأثرها على العقائد.

المبحث الثاني: مفهوم العلمانية ومنطلقاتها.

المبحث الثالث: مفهوم التوفيقية وسبب اختيار هذا المصطلح.

وكان الفصل الثاني عن: ظهور الاتجاه التوفيقي وأثره. وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: دوافع هذه المدرسة وأسباب نشأتها.

المبحث الثاني: أسباب ثناء العلمانيين على رموز المدرسة التوفيقية.

المبحث الثالث: تقويم المدرسة التوفيقية.

وقد أدرجنا الحديث عن أقطاب المدرسة التوفيقية ضمن البحوث الثلاثة، فجاءت ترجمة رفاعة الطهطاوي في المبحث الأول عند كلامنا عن دوافع هذه المدرسة وأسباب نشأتها، وتناولت شخصية محمد عبده في المبحث الثالث عند الكلام عن تقويم المدرسة التوفيقية.

وكان الفصل الثالث عن: موقف التوفيقيين من الشبهات العلمانية حول المرأة. وفيه خمسة مباحث.

المبحث الأول: قضية المساواة.

المطلب الأول: الميراث.

المطلب الثاني: القوامة.

المبحث الثالث: تعدد الزوجات

المبحث الرابع: قضية ولاية المرأة

المطلب الأول: حماسة العلمانيين لتولي المرأة رئاسة الدولة وشبهاتهم.

المطلب الثاني: مواقف التوفيقيين المتعددة من هذه المسألة وتفريقهم بين ولاية دولة إسلامية وبين الخلافة العظمى.

المطلب الثالث: الرد على شبهة حق المرأة في الولاية العامة.

المبحث الخامس: طبيعة المرأة ومكانتها

المطلب الأول: موقف العلمانيين من طبيعة المرأة التكوينية

المطلب الثاني: موقف التوفيقيين من طبيعة المرأة التكوينية.

المطلب الثالث: الرد العلمي... الفروق البيولوجية بين الجنسين.

منهج البحث

لقد نهجت في بحثي لموضوعات وقضايا التوفيقيين المتعلقة بالمرأة المسلمة، إلى تقديم عرض شبهات العلمانيين في القضية المبحوثة (الميراث، الدية، الولاية العامة، الحجاب،...إلخ)، ثم استعراض ردود التوفيقيين عليها، سواء كانت الردود مباشرة، أو غير مباشرة، كأن ترد في كتاباتهم وشروحهم العلمية لآيات الكتاب العزيز أو الحديث النبوي الشريف أو بحوث مفردة للمسألة المعنية.

ثم تأتي الخطوة الثالثة في تقويم ردود التوفيقيين على العلمانيين واستكمال الجهد في القضية المتناولة بالبحث، وفي أحيان قليلة نضطر للتعليق العارض لأطروحات التوفيقيين أثناء سردها في معرض إجاباتهم عن شبهات العلمانيين، لتوضيح مسائل يستلزمها السياق.

إذاً نبدأ بشبهات وقناعات العلمانيين ثم نثني بإجابات التوفيقيين وأخيراً نُقيم ما طرحه التوفيقيون، ولا نكتفي بإجابات التوفيقيين وإن كانت وافية، وغالباً لا تكون، لكثرة

الشبهات وتطورها وزواياها المتعددة.

عرض الشبهات

لقد قصدت الإطالة في عرض نماذج عدة لكتابات العلمانيين وأنا أناقش شبهاتهم لأدلل على أن المناهج التي يستخدمونها متعددة ومتنوعة لإبطال الأحكام الشرعية، أو إسقاط هيبتها في نفوس المسلمين، أو الإيماء بأنها استنفدت أغراضها الزمانية والتاريخية، لأُنبِّه الباحثين وطلبة العلم، إلى أن هؤلاء الطاعنين، لا يكلون ولا يملون من ابتكار الشبهات وتجديدها، ولأَحُث الدارسين، على أن ألا نكتفي بإيراد الشبهة إيرادا مطلقا والرد عليها ردا عاما، لأن الخصوم العقائديين ينثرون فنون شكوكهم تفصيلا، فالرد يجب أن يراعي هذا النهج، وليس الغرض هو الرد على كل جزئية، وإنما، لتوضيح صورة عرض العلمانيين وكيفية تطوير تناولهم للموضوعات التي ناقشها المستشرقون قديما ضد الأحكام الشرعية، وبهذا نساعد الباحث المسلم على تأصيل بحثه بما يناسب الخطاب الجديد والمتداول عبر وسائل الاتصال المسموعة والمقروءة والمرئية.

طبقات التوفيقيين؟

علينا منذ بداية البحث أن نفرق بين الذين اتخذوا التوفيق منهجاً في أطروحاتهم العلمية ومشاريعهم الإصلاحية، وغلب عليهم ذلك وعرفوا به، وبين من بدرت منهم آراء واجتهادات توفيقية عابرة. فهؤلاء لا يدرجون ضمن التوفيقيين، وإنما تناقش آراءهم على أنهم وافقوهم.

وفي دراستنا للتوفيقيين نفرق بين التوفيقي الخالص وبين من هو قريب منهم وإن كان يختلف معهم في منهجية تناول بعض القضايا. ومثال ذلك الشيخ محمد الغزالي، فهو معجب برواد المدرسة التوفيقية، ويلتمس لهم العذر في أخطائهم ويخالفهم في توسعهم بالتأويل لمسائل الاعتقاد، ولكنه من جهة أخرى يسلك مسلكاً متساهلاً انطلاقاً من الأخذ بالأيسر مع نزعة عقلية تجعله يوافقهم أحياناً ويقترب منهم أحياناً أخرى.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن في التوفيقيين علماء كبارا وفيهم مفكرين ليس عندهم حظ وافر

من العلم الشرعي وأصول الاجتهاد، كعباس العقاد مثلاً والألماني مراد هوفمان، وفيهم أناس أقرب ما تكون كتاباتهم إلى مقالات الصحف السريعة والانطباعات العامة، مما يوقعهم بأخطاء كثيرة كالدكتور مصطفى محمود.

كما أن التوفيقيين درجات، فمنهم غلاة في تأويل النص، وتجاوز الاجماعات المقررة الثابتة، والجرأة بغير علم ولا روية في اقتحام صعاب المسائل، ومثال هؤلاء الدكتور حسن الترابي. ومنهم من هو دون ذلك.

وفي بحثنا اخترنا أربعة من أقطاب المدرسة التوفيقية يصحبونا باجتهاداتهم في مجمل الفصول والمباحث وهم: رفاعة الطهطاوي، الذي يمثل خط المواجهة الأول في التقاء الشرق بالغرب، ومحمد عبده، التوفيقي المنهجي صاحب التجربة المتكاملة فقهياً وإصلاحياً وسياسياً، ومحمد رشيد رضا[1]، كشاهد على التحول من التوفيقية إلى السلفية، وعباس العقاد[2] كنموذج للتحول من العلمانية إلي التوفيقية. أما بقية التوفيقيين فإنهم يردون في البحث بحسب إسهاماتهم العلمية في الموضوع الذي نتناوله.

قاعدة في التصنيف

أحيانا تتفق تأويلات العلمانيين للنصوص الشرعية مع تأويلات التوفيقيين، فعلى أي أساس تم تصنيف هؤلاء علمانيين وهؤلاء توفيقيين؟ لقد أجاد الإمام ابن القيم في إيضاح مثل هذا الإشكال قديماً وكأنه يجيبُ على السؤال المطروح بتأصيل قاعدة عامة تنفع الباحثين في التصنيف إذا مرت بهم أقوال وآراء متطابقة لأشخاص ينتمون إلى مذاهب متباينة. فيقول: «والكلمة الواحدة يقولها إثنان، يريد بها أحدهما: أعظم الباطل. ويريد بها الآخر: محض الحق. والاعتبار بطريقة القائل وسيرته ومذهبه، وما يدهو إليه ويناظر عليه»[3]

---

(١)خفت النزعة التوفيقية لدى رشيد رضا واقترب كثيراً من منهج السلف، وبقيت رواسب من ذلك المنهج ويحكم على الرجل بما يغلب عليه، لذا خاصمه العلمانيون وأنكروا عليه هذا الرجوع ووسموه بصفات سلبية. انظر ص١٠٢ ـ ١٠٣ من هذه الرسالة.

(٢) حول جراته على الذات الإلهية وتطاوله على سور القرآن في مرحلته العلمانية انظر كتاب عصر ورجال لفتحي رضوان، مكتبة الانجلو المصرية ط الأولى ١٩٦٧ ص٢٠٠ ـ ٢٤٨

(٣) مدارج السالكين جـ٣ ص٥٣١.

جاء في اللسان (مادة شبه):

والشبهة: الالتباس.

وأمور مشتبهة ومشبّهة: مشكلة يشبه بعضها بعضاً، قال:

واعلم بأنك في زما ❖❖❖ نِ مشبهاتٍ هنّ هُنّه

وبينهم أشباه أي أشياء يتشابهون فيها.

وشَبَّه عليه: خلط عليه الأمرَ حتى اشتبه بغيره.

وقال الليث: المشتبهات من الأمور: المشكلات. ونقول شبَّهت علي يا فلان إذا خلّط عليك.

واشتبه الأمر إذا اختلط، واشتبه علي الشيء.

وجمع الشبهة شبه[1].

وفي القاموس المحيط:

الشبهةُ بالضم: الالتباس.

وشبه عليه الأمر تشبيهاً: لبس عليه

وتشابَهَا واشتبها: أشبه كلٌ منهما الآخر حتى إلتبسا.

ـ الشبهة في الاصطلاح:

غلب على تعريف الشبهة في كتب الاصطلاحات، المعنى الفقهي، فالشبهة عند الجرجاني: هي «ما لم يتيقن كونه حراما أو حلالاً»[3].

ثم يتبع التعريف بذكر أنواع تندرج تحته، كشبهة العمد في القتل، وما يقع في باب الأنكحة

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، رجـ ١٣، ص٥٠٤.

(٢) محمد الدين الفيروز آبادي، القاموس المحيط ص.١٦١

(٣) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص ١٦٥، تحقيق إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥.

بالشبهة.

وذكر المناوي ما أورده الجرجاني من معاني الشبهة وزاد ما ذكره أبوالبقاء الشبهة: الظن المشتبه بالعلم. ثم قال: قال بعضهم: «الشبهة: مشابهة الحق بالباطل والباطل للحق من جهة إذا حقق النظر فيه ذهب»[1].

وأطال كل من التهانوي[2] ومن قبله القاضي الأحمد نكري في التفاصيل الفقهية للمعاني المتعددة المتعلقة بأنواع الشبهة. وتميز الأحمد نكري بإضافة ما أطلق عليه شبهة الاستلزام وهي قضية كلامية منطقية[3].

والذي يتفق من هذه التعريفات مع المعنى المراد من تداول هذا المصطلح اليوم هو ما ذكره المناوي من أن الشبهة «مشابهة الحق بالباطل والباطل للحق من جهة إذا حقق النظر فيه ذهب». فالمسألة تعود من حيث المعنى العام إلى الأصل اللغوي، في أن الشبهة التباس والاختلاط والشك في الأمور مما يحدث مشكلات في التصورات، أي أنها تزعزع اليقين، وهذا هو أقل المطلوب من مثيري الشبهات، وأول الخطوات في مسح العقيدة من الأذهان بعد إحداث الحيرة والتردد بسبب خلط الحق بالباطل. إذ لو كانت المسألة المبحوثة باطلاً جليا لما دَخلتْ في دائرة الالتباس والاختلاط.

وتمام تعريف المناوي يرشدنا إلى أن التحقيق العلمي يذهب الشبهة. وهذا موافق تماماً لكل الجهود التي قام بها العلماء في إزالة الالتباس عن الأذهان بسبب ما يقع فيها من شبهات وشكوك ومشكلات في الفهم، سواء كانت تلك الالتباسات عرضية طارئة، وهو ما يحصل لعامة الناس، لقلة العلم بالشيء أو عدم الاستيعاب للمسائل. أو التباسات جاءت نتيجة جهد مقصود من المبتدعة والمنحرفين وأعداء الدين قديماً وحديثاً. ومن النوع الأول - الشبهات العرضية - ما يقع لآحاد الناس من فهم النصوص القرآنية أو الحديثية والتي صنف العلماء فيها كتباً عن «مُشْكِلِ القرآن» و«مشكل الحديث»، أو شبهات عقائدية أشبه ما

(١) عبدالرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ص ٤٢٢، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط الأولى، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م.
(٢) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، جـ١، ص ١٠٠٥.
(٣) القاضي الأحمد نكري، مصطلحات جامع العلوم (الملقب بدستور العلماء)، ص ٤٩٨.

تكون بالوساوس وحديث النفس في الالهيات والنبوات وعموم مسائل الغيب.

وأما النوع الثاني - الشبهات الموجهة - فهي ما تطفح بها وسائل الإعلام والنشر المعاصر. ويكون بعضها بجهد فردي وبعضها برعاية مؤسسات ثقافية خارجية ومحلية.

وما جهدنا في هذه الرسالة إلا استعراض وتفنيد لطرف من شبهات العلمانيين الذين لبَّسوا على الناس وخلطوا كثيرا من الباطل بقليل من الحق.

- لماذا الرد على الشبهات؟

لأول وهلة يبدو السؤال لا معنى له، إذ من البداهة أن الرد على الشبهة لإزالة اللبس وتوضيح الحق والانتصار له.

لكن الأستاذ محمد قطب صاحب كتاب «شبهات حول الإسلام» أكثر الكتب تداولاً - فيما أعلم - في باب رد بعض الشبهات المعاصرة[1]. طرح في مقدمة كتابه هذا رؤية جديرة بالاهتمام فيما يخص الرد على شبهات المستشرقين وتلاميذهم في بلاد المسلمين.

فالكاتب يعلن أنه عدل عن المنهج المتبع في كتابه وليس المعلومات الواردة فيه، فإن المنهج الذي يسير عليه الكتاب في صورته الراهنة هو إيراد الشبهة التي يثيرها أعداء الإسلام، ثم الرد عليها بما يبطلها. وذلك هو المنهج الذي تغير موقفي منه، فأصبحت أجد نفسي اليوم غير موافق عليه، ذلك لأنه يعطي الشبهة لوناً من الأهمية لا تستحقه، ولوناً من الشرعية يستوجب منا الاحتفال والاهتمام. ثم كأنما دين الله المنزل في حاجة إلى جهد منا - نحن البشر - لاثبات أنه بريء من العيوب!»[2].

ويرى محمد قطب «أن المنهج الصحيح هو عرض حقائق الإسلام ابتداء لتوضيحها للناس، لا ردا على شبهة، ولا إجابة على تساؤل في نفوسهم نحو صلاحية أو إمكانية تطبيقه في

---

(١) وهو ما يقربه المؤلف في مقدمة الكتاب حيث يقول: «وإني لأعلم أن هذا الكتاب بالذات هو أوسع كتبي انتشاراً وأكثرها طباعة، سواء في طبعته العربية أو في ترجماته التي تُرجم إليها، باللغة الإنجليزية وبأكثر من لغة من لغات العالم الإسلامي، وسواء في طبعاته المشروعة التي طبعت بإذني وعلمي، أو طبعاته الأخرى التي طبعت بغير إذن مني ولا علم!». شبهات حول الإسلام، ص ٧، دار الشروق، القاهرة، ط الحادية عشرة، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

(٢) شبهات حول الإسلام، ص ٨.

العصر الحاضر. وإنما من أجل «البيان» الواجب على الكتاب والعلماء لكل جيل من أجيال المسلمين. ثم لا بأس - في أثناء عرض هذه الحقائق - من الوقوف عند بعض النقاط التي يساء فهمها أو يساء تأويلها من قبل الأعداء أو الأصدقاء سواء! وفي مثل هذا الجو من الحقيقة كانت ترد ردود القرآن على شبهات المشركين وأهل الكتاب!»[1].

إن قناعة المفكر محمد قطب الراسخة بهذا المنهج الذي انتهى إليه، جعلته كما يقول في أول سطر من كتابه «لقد هممت أكثر من مرة أن ألغي هذا الكتاب من قائمة كتبي ولا أعيد طبعه!»[2]. مع علمه أن أكثر قراء هذا الكتاب هم من الشباب المسلم المتحمس بالذات الذين يتخذون من كتابه سلاحاً في معركة الجدل مع أعداء الإسلام.

والذي أراه أن فكرة أستاذنا وجيهة ومنهجية على أن يكون توضيح حقائق الإسلام متضمناً الرد على الشبهة أثناء الشرح المتسلسل لأي مبدأ أو حكم أو حقبة إسلامية.

أو أن يسير المنهج في خطين الأول استعراض الشبهات المبعثرة في قضية ما، ثم تفنيدها. وبعد ذلك عرض الفكرة الكلية الشاملة للمبدأ الإسلامي. وفي كلٍ إشباع لحاجة ثقافية من حاجات المسلمين المتعددة المنتمين إلى بلدان وبيئات متنوعة. أي أننا نترك المسلم يستفيد من الطريقتين بعد أن نضع بين يديه وجبة ثقافية بالمنهجين معا. لا سيما أننا نعيش زمن الشبهات فيه من كل مكان[3].

سبب آخر يعزز عدول محمد قطب عن منهجه الأول في كتابه من إيراد الشبهة والرد عليها تفصيلاً، ألا وهو «أن الكثرة الغالبة من هؤلاء المجادلين لا تجادل بحثا عن الحقيقة ولا رغبة في المعرفة، وإنما فقط لإثارة الشبهات ومحاولة الفتنة.

والرد الحقيقي عليهم ليس هو الدخول في معركة جدلية معهم، ولو أفحمهم الرد في لحظتهم!

---

(١) المصدر السابق، ص ٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٧. قارن بين ما قاله عن هذا الكتاب، وبين ما قاله عن كتابه الإنسان بين المادية والإسلام، حيث نص في أول سطر فيه قائلا: « هذا الكتاب هو أول كتبي، ومن أحبها إليّ! »، دار الشروق، ط السابعة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

(٣) انظر: فصل «شبهات من كل مكان» في كتاب قذائف الحق للشيخ محمد الغزالي، ص ١١١، وما بعدها. منشورات ذات السلاسل، الكويت، ط الرابعة، ١٩٨٠م.

إنما الرد الحقيقي على خصوم الإسلام هو إخراج نماذج من المسلمين تربت على حقيقة الإسلام، فأصبحت نموذجاً تطبيقياً واقعياً لهذه الحقيقة، يراه الناس فيحبونه، ويسعون إلى الإكثار منه، وتوسيع رقعته في واقع الحياة»[1].

ومما لا شك فيه أن تربية المسلمين تربية صالحة عقدياً وأخلاقياً خير رد على خصوم الإسلام، وأفضل وسيلة للدعوة لهذا الدين. إلاّ انه لا تعارض بين الرد الحقيقي على خصوم الإسلام وبين تربية الأجيال على الإسلام، فإنه لم يزل أهل الإسلام يردون على المخالف تارة مصرحين باسمه كما فعل الدارمي عثمان بن سعيد، وتارة بالرد على الطائفة والفكر كما قال الإمام أحمد في الرد على الجهمية والزنادقة.

ونحن في غمرة الرد على شبهات العلمانيين نشاطر الأستاذ الرأي في أن الكثرة الكاثرة منهم يعرفون الإسلام كما يعرفون أبناءهم وأن جمهرة ليست قليلة منهم يشملهم قوله تعالى: ﴿فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون﴾[2]. أي أنهم معاندون جاحدون، وهم الذين يصدق عليهم وصف العقاد في آخر ورقتين من كتابه «حقائق الإسلام وأباطيل خصومه»: «وإنه لعقل بديع ذلك العقل الذي ينكر الشيء ثم لا يستطيع أن يتصوره حقاً إلا على الصورة التي أنكرها ...!»[3].

ومحمد قطب ذاته، يطرق هذا الملحظ - النقد بغية الهدم وليس البحث عن الحقيقة - في كتابه «المستشرقون والإسلام». عندما يتكلم عن أساتذة العلمانيين المبشرين والمستشرقين. في مناهج دراستهم للإسلام وأهله وأنه مشبوه من أول لحظة. لماذا؟ لأنها دراسة من أجل القضاء عليهم![4] «وفرق بين رؤيتك للشيء لكي تتعرف عليه، وبين رؤيتك له على أنه خطر داهم تريد أن تتقيه، أو تتخلص منه!

في الرؤية الأولى سترى الشيء في حجمه الحقيقي - في حدود الاختلاف المعهود بين ناظر وناظر - وسترى المزايا والعيوب، دون حقد على المزايا ولا شماتة في العيوب! وفي الرؤية الثانية ستنظر وأنت متوجس، فتتضخم في حسك المخاطر، وتتلاشى المزايا، وتبرز العيوب، ويكون همك من الرؤية أن تتعرف على المقاتل التي يمكنك منها أن تقضي على خصمك، أو تتقي شره على الأقل! والغرب عامة يرى الإسلام خطرا يجب الخلاص منه،

---

(١) شبهات حول الإسلام، ص ٩.

(٢) سورة الأنعام، الآية (٣٣).

(٣) حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، ص ٢٩٠، مراد العقاد أنه يتخذ من عناده حجةً يركن إليها، وهو ما نسميه المكابرة واتباع الهوى، وكلامه قريب من قول الرافعي عن هذا الصِنْف: «إن الرجل يُتمُ ضعْفُ عقله في الرأي بقوة عناده فيه». وحي القلم جـ٢، ص؟.

(٤) كلام محمد قطب في سياق حديثه عن كتاب «الحركات الأصولية في العالم الإسلامي» للمستشرق هربر دكمبجيان.

والقضاء عليه!»[1].

والعلمانيون في العالم الإسلامي، لا تختلف نظرتهم كثيراً عن المستشرقين، فهم يستوردون الشبهات ويقومون بعمليات تعديل وتطوير كل حسب طاقته وهدفه وظروفه لتلك الطعون ويلقي بها على رؤوس المسلمين.

وقد ثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن كثيرا من هؤلاء المثقفين مرتبط بدوائر الاستخبارات الأجنبية، وتقوم السفارات الغربية في بلادنا برعايتهم والصرف عليهم وعلى رأس تلك الدول الامبراطورية الأميركية.[2]

وعند تأمل أحوال هؤلاء العملاء الثقافيين، نجدهم فاقدي المروءة التي يتسم بها البعض من الخصوم-الغربيين للإسلام ممن يعرفون شرف الخصومة، تجعلهم يتريثون في نقدهم أحيانا وينصفون الإسلام حيناً. أما أذنابهم عندنا فإنهم جمعوا بين آفة الشهوات والشبهات، فكر منحرف ونفس دنية «والأولى توجب فساد القصد والإرادة، والثانية توجب فساد العلم والاعتقاد»[3].

وبناء على ما سبق، من مكابرة العلمانيين في تنكرهم للحق، والجدل بنية اتباع الهوى، وما

---

(١) محمد قطب، المستشرقون والإسلام، ص ٢٦٧، مكتبة وهبة، القاهرة، ط الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

(٢) انظر: فرانسيس ستونر سوندرز في كتابها الخطير «الحرب الباردة الثقافية» (المخابرات المركزية الأميركية وعالم الفنون والآداب)، ترجمة طلعت الشايب، تقديم عاصم الدسوقي، إصدار المجلس الأعلى للثقافة، مصر ٢٠٠٢م. على مدى أكثر من عشرين عاما، كانت وكالة المخابرات الأميركية تنظم وتدير جبهة ثقافية عريضة في معركة ضارية بدعوى حرية التعبير، وبتعريفها للحرب الباردة بأنها معركة من أجل «الاستيلاء على عقول البشر»، وبعد أن سكت هدير المدافع وأزيز الطائرات ودوي القصف، أخرجت الترسانة أثقالها الثقافية: الصحف والمجلات والإذاعات والمؤتمرات ومعارض الفن التشكيلي والمهرجانات الفنية والمنح والجوائز...إلخ، وتكونت شبكة محكمة من البشر الذين يعملون بالتوازي مع الـ «C. I. A» لتمحو من الأذهان فكرة أن «أميركا صحراء ثقافية» وتزرع فيها فكرة جديدة مؤداها أن العالم في حاجة إلى سلام أميركي «pax Americana» وإلى عصر تنوير جديد وأن ذلك كله سيكون اسمه «القرن الأميركي».

راديكاليون سابقون ومثقفون يساريون من الذين تحطم إيمانهم بالماركسية والشيوعية ومؤسسات وهمية وتمويل سري ضخم وحملة إقناع هائلة في حرب دعاية ضارية تخطط لها وتديرها «منظمة الحرية الثقافية – Congress for Cultural Freedom» التي كانت بمثابة وزارة غير رسمية للثقافة الأميركية، أو لتكون «الزمار» الذي تدفع له الـ CIA ثمن ما تطبه منه من «ألحان».

هنا تضيء الباحثة البريطانية الشابة ف. س. سوندرز (٣٦ سنة) جانبا مظلما في تاريخ أميركا الثقافي معتمدة على عدد كبير من المقابلات الشخصية وفحص عدد أكبر من الوثائق الرسمية التي أفرج عنها مؤخرا... وهنا تظهر أسماء عدد كبير من أبرز مفكري وفناني المرحلة: أشعيا برلين وكليمنت جرينبيرج وسيدني هوك وآرثر كويستلر وإيرفنج كريستول وروبرت لويل وهنري لوس واندريه مالرو وماري مكارثي ورينولد نيبور وجورج أورويل وجاكسون پولوك وبرتراند راسل وسارتر وآرثر شليزنجر الابن وستيفن سپدر... وغيرهم.

وبينما بعضهم تم استخدامه دون أن يدري، كان البعض الآخر على علم واستعداد للتعاون...!

إنها القصة كاملة، للدور الذي قامت به الـ CIA في الحرب الباردة الثقافية، الأمر الذي يجعل من هذا الكتاب «عملا مهما من أعمال البحث التاريخي» كما وصفه المفكر «ادوارد سعيد».

(٣) ابن القيم، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، جـ١، ص ١٧، بتحقيق محمد سيد كيلاني، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨١هـ - ١٩٦١م.

وصلوا إليه، من ولاء لأعداء الإسلام، وانحدار في السلوك الشخصي، نقول، إننا- إضافة إلى العمل التربوي الذي هو الأصل كما يلح الأستاذ محمد قطب - نحتاج إلى ردود لا تكتفي برد الشبهة من جهة البحث العلمي الرصين والدخول في تفاصيل المسائل المبحوثة بغية أن تلقف ما يأفكون، وإنما نضيف إلى ذلك البحث عن أصول الشبهات، لدى المستشرقين والمبشرين، لنبين تبعية العلمانيين الشرقيين، ومدى غرقهم في التقليد للمستعمر، فبهدم أساس الشبهة يسقط الصنم الذي عولوا عليه. وزيادة على هذا المنهج لا بد من الإطلاع على سيرة العلماني الفكرية وتحولاته الثقافية. فإن لذلك ارتباطاً وثيقاً بما يطرح. وبهذا نكون مارسنا سياسة الفضح العلمي زائدا، الفضح على المستوى الشخصي السلوكي كأن يكون مرتبطاً بدوائر الاستخبارات الأجنبية مثلا[1].

ولقد مارس محمد قطب في كتابه «شبهات حول الإسلام» الجانب الأول وهو الكشف عن زيف الحضارة الأوروبية حيث أن كتابه لم يأخذ صورة الدفاع المجرد، أي لم يكن دفاعاً بالمعنى المعهود، وإنما كان في مضمونه الحقيقي مهاجمة لتلك الأفكار الضالة التي تثير الشبهات حول الإسلام لجهلها بحقيقة الإسلام من جهة ووقوعها من جهة أخرى في جاهلية فكرية وشعورية تزين لها الباطل المنحرف الذي تعيش فيه. فماذا أسفر هذا المنهج الذي نؤيده وندعو إلى تطبيقه على مشروعات العلمانيين في الشرق المسلم. يقول: «وقد كانت حقيقة الهجوم هذه - لا صورة الدفاع - هي التي أثارت المستشرق المعاصر «ولفرد كانتول سميث» في كتابه «الإسلام في التاريخ الحديث» فقال عن كتاب الشبهات ومؤلفه ما قال من عبارات حانقة مصحوبة بالسباب! وما كان ليثور هذه الثورة لو أن المسألة مجرد «دفاع» عن الإسلام! بل إنه هو ذاته قد أقر في عبارة صريحة بأن الذي يثيره هو هجوم المؤلف على حضارة الغرب ومفاهيمه في أثناء الحديث عن القضايا التي يثيرها أعداء الإسلام[2].

لهذه الأسباب نرى أن الرد على الشبهات ضرورة.

---

(١) للوقوف على صلة جمع من المثقفين البارزين المعادين للإسلام بالمحافل الماسونية ومكاتب تابعة لوزارات الخارجية الأوروبية والأمريكية والسفارات الصهيونية بالوثائق والاعترافات الشخصية وغير ذلك من الأدلة، انظر: (سبع سنوات في بلاد المصريين) للسفير الصهيوني بالقاهرة «موشيه ساسون» ص٨٥، وفصل تيارات مشبوهة من كتاب «أدب الردة» لجمال سلطان، ص١٢٥، والفصل الخامس الانحرافات في القضايا السياسية والاقتصادية، الوجه الثاني: الانتماء لأعداء الإسلام والمسلمين والعمالة لهم، ص٢١٨٥ من كتاب الانحراف العقيدي في أدب الحداثة وفكرها للدكتور سعيد بن ناصر الغامدي، ومقال «لقاء كوبنهاغن وفر الغطاء الثقافي والفكري للتطبيع»، لمحمد عبدالحكيم دياب، جريدة «القدس» ١٥ ـ ٩٧/١٦.

(٢) شبهات حول الرسلام، ص ٨.

- أثر الشبهات على العقائد:

عندما يستهدف العدو المستعمر بلداً ما فإنه ينظر إلى الرابطة التي تجمع أبناء المجتمع، ويفتش عن عناصر القوة فيه، لذا نشأت في الغرب علوم إنسانية خاصة عنيت بدراسة المجتمعات دراسة تفصيلية بغية التعرف على نسيجها الاجتماعي وجذورها العرقية وأصول معتقداتها. بما في ذلك الجوانب اللاشعورية الجمعية للقبائل والمذاهب.

وقد أدرك خصوم الإسلام أن عقيدة المسلمين هي سر قوتهم ووحدتهم وتضحياتهم. وأدركوا أن هذه العقيدة، هي الأصل الذي ينبثق منه سائر التشريعات التي تنظم حركة الإنسان والمجتمع في الدولة الإسلامية، فالإسلام عقيدة تنبثق عنها شريعة تفصيلية. تستوعب الدولة نظاماً سياسياً والمجتمع فرداً وأسرة وما يعرفه كل مسلم من شمول أحكام الشريعة في شؤون الاقتصاد والأحوال الشخصية والعلاقات الدولية والقيم الأخلاقية.

هذه العقيدة التي ترسم ملامح الشخصية المسلمة، بكل ما تحمله من إيجابيات وتضحيات، إن ظلت ثابتة وراسخة فإنها الجدار المتين ضد الغزاة. وقد نال المستعمر من المسلمين الكثير، أسقط دولتهم، وشتت شملهم وأقام بعض الكيانات العلمانية تحكم المسلمين، وأوجد جنوداً من أبناء المسلمين يقومون بالواجب وزيادة في خدمة المستعمر. ومع هذا لم يكتفوا بذلك، فهم اليوم يريدون اقتلاع شخصية المسلم نهائيا، وتغريب المجتمع، على صعيد الفكر والسلوك والهيئة والذوق، والقضاء على البقية الباقية من الأخلاق، ومحو ما يصعب سلبه من حياة المسلمين، وهو ما يعرف بقوانين الأحوال الشخصية.

إن الشبهات حول العقيدة تحقق للخصوم ما لا يحقق لها أي سلاح آخر، فماذا يبقى للمسلم إن تنكر لعقيدته. إنه الربح الذي يراهن عليه العدو، فأول الخسائر فقدان الولاء للدين الذي هو الرابطة بين جموع المسلمين على اختلاف ألوانهم وأعراقهم وأوطانهم، وخطوة في طريق تفتيت الوحدة. بطرح العقائد والمذاهب البديلة ومن ثم يتمزق المجتمع في

ولاءات وأحزاب متعددة. هذا ما قام به المبشرون والمستشرقون. طلائع المستعمر، وهذا ما يزاوله اليوم تلاميذهم في عالمنا الإسلامي[1]. إن جميع الانحرافات التي وقعت في الأمة، السياسية والمالية، والثقافية، والأخلاقية وغيرها ما هي إلا نتيجة للانحراف الأكبر، ألا وهو الانحراف العقيدي[2].

وبسبب انتشار الشبهات وكثرة طرقها لعقول المتلقين أثمرت ثماراً فاسدة يلحظها المسلم في واقع البيئات التي تعيش أجواءً موبوءةً بالشبهات. ومن ذلك:

- الوقوع في الشرك بل الإلحاد بالله ورسله وعبادة الله على جهل وانتشار البدع الكثيرة بين الناس.
- التساهل في ارتكاب المحرمات لهوانها على النفوس بسبب الشبهات التي طالت الأحكام القطعية وأدخلتها في دائرة المكروهات أو الخلافيات.
- انتشار جيل من المسلمين حائر متردد مُذبذب، يسهل صرفه عن دينه وجره إلى أية عقيدة شيطانية مغرية.
- تحول عدد غير قليل إلى دعاة متحمسين لمذاهب عقائدية ونفسية وأدبية وافدة، وترويجها في المجتمعات المسلمة بعد تبنيها والإيمان بها، فمثلاً الدكتور عبدالرحمن بدوي وتلميذه أنيس منصور دعاة للفلسفة الوجودية وزكي نجيب محمود يبشر بالوضعية المنطقية، والماركسيون لا حصر لهم، وجورج طرابيشي مهووس بفرويد والتحليل النفسي... هؤلاء وغيرهم أخضعوا التراث الإسلامي والحضارة الإسلامية بل العقيدة والشريعة لتلك المذاهب المستوردة كأداة فهم، لذا كان كل واحدٍ منهم امتداداً لحضارة الآخرين في جسم الأمة.

---

(١) أنور الجندي، شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

(٢) انظر التفصيل، محمد قطب، واقعنا المعاصر، ص١٦٥

المبحث الثاني: العلمانية: منطلقاتها وتطور مفهومها

مصطلح العلمانية

لأول وهلة، ومن كثرة تداول مصطلح «العلمانية» في حواراتنا الاجتماعية والثقافية والسياسية، ولذيوع هذه «المفردة» في وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية، يخرج الإنسان بانطباع أن هذا المصطلح، محدد المعاني، واضح الدلالة، متفق على مضمونه، وأن الخلاف القائم بين المتخاصمين حوله ينحصر في جدوى العلمانية وضرورتها وصلاحيتها لمجتمعاتنا وليس في أصل نشأتها ومضامينها وأبعادها.

ولكن عند تدقيق النظر ومراجعة تاريخ المصطلح ونشأته وتعريفاته المتنوعة، نجد أن الأمر ليس بالبساطة التي يتعامل معها الخطاب الثقافي العام في مجمله.

واظن أن «العلمانية» هي الاصطلاح الأوسع تداولاً في حواراتنا الفكرية المعاصرة، عن غيره من المصطلحات كالأصالة، والحداثة والتراث والتنوير، والتغريب، والعقلانية والليبرالية، والهوية، والحرية، والمادية، والتجديد، والمجتمع المدني، وحقوق الإنسان... وخلاف ذلك مما تتداوله الألسن والأقلام.

لأن كثيرا من هذه المصطلحات يندرج تحت مظلة العلمانية الواسعة، أو يكون من لوازمها أو مقدماتها كالمادية والحرية والعقلانية والمجتمع المدني، والتغريب، والليبرالية والتنوير[1] وبعضها يصنف على أنه مصطلح مضاد للعلمنة كالأصالة والتراث، أما حقوق الإنسان، فمن المعلوم أن المقصود به في الأدبيات المعاصرة، هو حقوق الإنسان من المنظور الغربي، والذي يصطدم بعض بنوده بمبادئ ثابتة في شريعتنا الإسلامية.

المصطلح الوحيد الذي ينافس «العلمانية» في الانتشار بل يتخطاه في الذيوع هو مصطلح «الديموقراطية». الذي لا ينفك عن العلمانية كذلك «فالديموقراطية لا يمكن أن تكون تجربة سياسية، دون أساس فلسفي معرفي يتأسس على علمانية العقل، والمجتمع»[2]. ولكن هل

---

(١) التنوير: مصطلح أوروبي النشأة والمضمون والإيحاءات.. بل أنه عنوان على نسق فكري سائد في مرحلة تاريخية من مراحل الفكر الأوروبي الحديث، حتى ليقال في تقسيم هذا الفكر «عصر التنوير»، وشعاره «لا سلطان على العقل إلا للعقل» والتنوير الغربي نزعة فلسفية مضادة للهيمنة الكنيسية. ولقد استعار بعض الكتاب العرب المعاصرين هذا الاصطلاح وأطلقوه على بعض أعلام النهضة العربية المعاصرة بمختلف اتجاهاتهم، كمحمد عبده وطه حسين... ونشأ عن ذلك اشكال فكري وجدل طويل، أنظر ص ٩٥ ـ ١٠٤ من هذه الرسالة.

ومعركة المصطلحات بين الغرب والإسلام لمحمد عمارة، ص٥٤، والإسلام بين التنوير والتزوير، ومراد وهبة، مدخل إلى التنوير ص ٢٥ وما بعدها.

(١) د. عبدالرزاق عيد، الديموقراطية ومسألة العلمانية، ص ٢٥، ضمن كتاب «الديموقراطية بين العلمانية والإسلام»، سلسلة «حوارات لقرن جديد»، دار الفكر، دمشق، ط الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

يصح اعتبار العلمانية، مذهبا فلسفياً أو أيديولوجية[1] واضحة ومكتملة المعالم؟ هذا التساؤل هو المفتاح الذي نتعرف من خلاله على حجم الخلاف القائم حول مفهوم العلمانية. وقبل

- التباس المصطلح:

في دراسته حول حق المسلمين في المشاركة في تشكيل المجتمع الغربي، والتي عنوانها الرئيسي «المسلمون في دولة القانون العلماني» يجعل هاينز بيلا فيلد[2] المحور الأول في بحثه بعنوان «العلمانية مفهوم عسير» ويعترف أن من أهداف بحثه «التوضيح النظري لمفهوم العلمانية الذي يحيط به عدد كبير من التأويلات المحيرة»[3] ولكنه لم يكشف لنا عن سبب

---

(١) أيدلوجية: «١ - كلمة معربة، وأصلها مركب من Idée بمعنى فكرة، Logie بمعنى علم، فهي اشتقاق علم الأفكار ويراد بها ذلك العلم، الذي يدرس الأفكار من حيث نشأتها وأشكالها وقوانينها وعلاقاتها بالأمور الخارجية والألفاظ الدالة عليها. ولم تعرف الكلمة إلا في أخريات القرن التاسع عشر، وقد ابتكرها دستوت دي تراسي، وأطلقها على هذه الدراسة، وانضم إليه طائفة من الأيديولوجيين ومن بينهم كابانيس (Cabanis) وفلني (Volney) ودونو (Daunou). وشاع اللفظ بعد ذلك، ولكنه انطوى على شيء من السخرية، وأريد به البحث الأجوف والمناقشة غير القيمة والتفكير الخيالي.

(٢) هاينر بيلا فيلد، أستاذ الفلسفة- جامعة بريمن- ألمانيا. من مواليد ١٩٥٨، درس الفلسفة واللاهوت الكاثوليكي والتاريخ. باحث في معهد الدراسات المتداخلة (دراسات التماس بالألمانية (Interdisziplinaere)، التابع لجامعة بيلافيلد (Bielefeld) بألمانيا، لدراسة النزاع والعنف (Institut fuer Interdisziplinaere Konflikt-und Gewaltforschung). هذا البحث شارك به الكاتب في ندوة الأكاديمية الكاثوليكية عن «الإسلام والدستور الألماني» آب/أغسطس عام ٢٠٠٠ في برلين، وصدر في كتيب ضمن سلسلة الحوار بين الثقافات التي يصدرها مكتب مسؤولة الأجانب بولاية بريمن قام بترجمة هذه الدراسة حامد فضل الله وهو طبيب اختصاصي بألمانيا يهتم بالثقافة، ومقرر منظمة حقوق الإنسان في البلدان العربية «أومراس» في برلين - ألمانيا.

مجلة المستقبل العربي ص ٦٤ السنة الرابعة والعشرون، العدد (٢٧٣) ١١/٢٠٠١، اصدار مركز دراسات الوحدة العربية.

(٣) المصدر السابق، ص ٦٥.

هذه الحيرة واقتصر في بحثه على ضرورة منح الأقليات حرية العقيدة الدينية والمشاركة في النظام المؤسس على دستور علماني مقارناً بين المسيحية والإسلام في القضية المحورية «فصل الدين عن السياسة». وما إذا كانت العلمانية نموذجاً خاصاً بالحضارة الغربية أم لا؟ ولم يتطرق بتاتاً إلى ما كنا نرجوه من القاء الضوء على مفهوم العلمانية، واكتفى بمناقشة الجوانب الإجرائية والقانونية المفترض أن تلزمها دولة تنطلق في نظامها من تبني العلمانية مع جميع المواطنين بقطع النظر عن انتماءاتهم العقدية وإن كانت طارئة على المجتمع المتعلمن.

ويعتبر الدكتور عبدالوهاب المسيري[1] أبرز المفكرين الذين ألحوا على غموض مصطلح «العلمانية» وَعَد وضوحه أمرا بعيداً كل البعد عن الواقع[2]. معتبرا الدراسات الأخيرة التي بدأت تظهر في العالم الغربي وتتناول هذا الموضوع من منظور جديد أمراً يزيد «المصطلح» إبهاماً.

ويرجع المسيري أسباب التباس مصطلح العلمانية وعدم وضوحه إلى الأسباب التالية:

«١- إشكالية العلمانيتين، أي شيوع تعريف العلمانية باعتبارها «فصل الدين عن الدولة»، وهو ما سطَّح القضية تماماً، وقلَّص نطاقها.

---

(١) الدكتور عبدالوهاب المسيري، حصل على ليسانس آداب- أدب انجليزي- جامعة الاسكندرية (١٩٥٩)، وماجستير في الأدب الانجليزي المقارن- جامعة كولومبيا Columbia University- الولايات المتحدة الأمريكية (١٩٦٤)، دكتوراه في الأدب الانجليزي والأمريكي والمقارن- جامعة رتجرز Rutgrs University- الولايات المتحدة الأمريكية (١٩٦٩). خبير الصهيونية بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام (حتى عام ١٩٧٥). عضو الوفد الدائم لجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم (حتى عام ١٩٧٩). أستاذ بجامعة عين شمس وجامعة الملك سعود وجامعة الكويت (حتى عام ١٩٨٩). أستاذ غير متفرغ بجامعة عين شمس (١٩٨٩- حتى الآن). المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٩٩٢- حتى الآن. عضو مجلس الأمناء لجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية. واشنطن - الولايات المتحدة (١٩٩٧- حتى الآن).

انظر: بحوثه ودراساته وترجماته وكتاباته في اللغتين العربية والانجليزية في ح ٨ ص ١٧٧- ١٩٠ من موسوعته «اليهود واليهودية والصهيونية» مع ملخص عن كل مضامين تلك الدراسات وما سيصدر له قريبا بما في ذلك كتابه «سيرة غير ذاتية غير موضوعية» الذي يحكي فيه لتطوره الفكري وعن انتقاله من العلمانية الشاملة إلى الجزئية... وتكمن أهمية دراساته في أنه يمتلك قدرة تحليلية فائقة في تشخيص منظومة المفاهيم والنظريات التي شكلت المجتمعات الغربية فكرياً وذوقياً ومن ثم سلوكياً وأهدافاً وآمالاً، مستفيداً من تخصصه في دراسة آداب هذا الفكر واهتماماته الشخصية. بالحضارة الغربية. ومتابعة آخر صرعاتها الفكرية.

(٢) يشاطر الدكتور المسيري في عدم وضوح مصطلح العلمانية بالشكل المطلوب في الخطاب العربي المعاصر بعض غلاة العلمانيين مثل د. محمد أركون في كتابه «العلمنة والدين- الاسلام المسيحية الغرب» ص ١٥ دار الساقي، بيروت ط الثالثة ١٩٩٦. ود. عزيز العظمة في كتابه «العلمانية في الخطاب العربي المعاصر» ص ١٥٥- ١٥٦، ضمن كتاب «العلمانية تحت المجهر» سلسلة حوارات القرن، دار الفكر، دمشق ط الأولى، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

٢ - تَصوُّر أن العلمانية «مجموعة أفكار وممارسات واضحة»، الأمر الذي أدى إلى إهمال عمليات العلمنة الكامنة والبنيوية[١].

٣ - تَصوُّر العلمانية باعتبارها «فكرة ثابتة، لا متتالية آخذة في التحقق»، فالعلمانية لها تاريخ، الأمر الذي يعني أن الدارسين - كلاً حسب لحظته الزمنية - درسوا ما هو قائم وحسب دون أن يدرسوا الحلقات المتتالية.

٤ - أخفق علم الاجتماع الغربي في تطوير نموذج مركب وشامل للعلمانية، الأمر الذي أدى إلى تعدد المصطلحات التي تصف جوانب وتجليات مختلفة لنفس الظاهرة، والافتقار إلى وضوح الرؤية العامة العريضة والعجز عن تحديد البؤرة المحددة.

٥ - استقر معنى مصطلح «علمانية» في الغرب في الستينيات، إذ ظن الجميع أن معناه قد تحدَّد واستقر، ولكن في الآونة الأخيرة بدأت تظهر بعض الدراسات التي تتناول هذا الموضوع من منظور جديد، زادت المصطلح إبهاماً.

٦ - حدثت مراجعة للمصطلح في العالم العربي، وهو ما أدى إلى التصالح بين القوميين العلمانيين والإيمانيين»[٢].

ثم يقوم بدراسة مفصلة لهذه الإشكاليات الأساسية كلا منها على حدة. ودراسته هذه ومجمل بحوث الدكتور المسيري حول مصطلح العلمانية تُسْقِطُ زَعْم الدكتور العلماني عادل ضاهر من أنه «نادراً ما نجد من يبحث عن معنى أعمق للعلمانية ويحاول الكشف عن النظرة الفلسفية التي تنطوي عليها. فباستثناء أنطون سعادة بين مفكرينا القوميين في المنتصف الأول من هذا القرن، فإننا لا نجد أي مفكر قومي يذهب إلى حد النظر إلى العلمانية على انها موقف من طبيعة الدين والقيم والعقل والإنسان وعلاقته بالله[٣]. وباستثناء محمد أركون[٤]

---

(١) سيأتي شرح معنى العلمانية الكامنة والبنيوية في سياق التعريف النهائي للعلمانية.

(٢) د. عبدالوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة جـ ١ ص ١٥- ١٦.

(٣) يحيل د. عادل ضاهر بخصوص فكر سعادة إلى دراسة له بعنوان «الفلسفة والسياسية في فكر سعادة، الفلسفة العربية المعاصرة». (بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني). بيروت مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٨، ص ٢٩٢- ٣٠٧.

(٤) ينقل الكاتب نصاً لمحمد أركون في الموضوع من مجلة «الاحياء العربي» العدد (٥) تشرين أول ١٩٧٩، ص ١٣.

بين مفكرينا العرب، بعامة، فإننا لا نجد من يولي أي اهتمام للعلمانية بوصفها موقفا من قضية المعرفة[1]»[2].

واستثناء الكاتب أنطون سعادة ومحمد أركون لما تفردا به في بحثيهما لقضية العلمانية، يقتضي منه أن يقوم بدراسة استقرائية لما صدر من دراسات وبحوث في الموضوع، ونظن أنه لم يفعل، فإن الدراسات التي تناولت العلمانية من كلتا الزاويتين اللتين تطرق إليهما سعادة وأركون ليست قليلة كما زعم الكاتب.

يقول الدكتور المسيري: «حصر البعض نطاق العلمانية في هذه الدائرة الضيقة، دائرة فصل الدين عن الدولة فحسب، واستبعدوا الدائرة المعرفية المرجعية الأشمل. وتعريف العلمانية على هذا النحو يتجاهل قضية المرجعية والنموذج الكامن وراء المصطلح، إذ لا بد أن نسأل عن الاطار المعرفي الكلي والنهائي الذي تتم في اطاره عملية الفصل»[3].

وقد شرح وحلل المسيري البعد المعرفي والأبعاد الكامنة في العلمانية متتبعا تطورها وتفريعاتها ومتعلقاتها في شتى العلوم الفلسفية والأدبية والإنسانية والبيولوجية والاقتصادية وما واكبها من حركة سياسية بما في ذلك صلتها بالفكر الصهيوني. في مجلدين في أكثر من ثمانمئة صفحة[4].

وهناك دراسات سابقة على أطروحة المسيري في تناول العلمانية تناولاً جذرياً وشمولياً ولأكتفي بعرض دراسة الدكتور جلال أمين، أستاذ الاقتصاد في الجامعة الأميركية في القاهرة.

---

(١) يطلق لفظ المعرفة عند المُحْدَثين على أربعة معان، ومقصود الكاتب من قضية المعرفة هو المعنى الثاني وهو الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهم حقيقته، بحيث تكون المعرفة الكاملة بالشيء، خالية ذاتياً من كل غموض والتباس، أو محيطة موضوعياً بكل ما هو موجود للشيء في الواقع.

انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ح ٢ ص ٣٩٣، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.

(٢) د. عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص ٣٩، دار الساقي، بيروت، ط الثانية ١٩٩٨.

(٣) د. عبدالوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. ح ١ ص ١٩.

(٤) المصدر السابق، وإذا كان عذر الدكتور عادل ضاهر أن دراسته ظهرت قبل دراسة المسيري زمانياً حيث الطبعة الأولى لكتاب المسيري العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة في (٢٠٠٢)، فنقول إن جل كتابات المسيري تطوف حول العلمانية فكتابه الفريد في بابه «الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ» طبعته الأولى ١٩٩٧م والثانية في نفس العام. وقدم لها محمد حسنين هيكل، ومن أهم محاور الكتاب الفكرية والتي تسري من أول صفحات الكتاب إلى أخرها العلمانية ببعدها المعرفي. وكذا دراسته التوعية بعنوان «ما بين حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الانثى: رؤية معرفية» نُشرت في مجلة القاهرة عام ١٩٩٧. وهي تحليل لما آل إليه وضع المرأة وحقوقها ومكانتها في الرؤية الأخيرة لعلمانية الحداثة وما بعد الحداثة.

يذهب جلال أمين إلى أنه لا مفر من اتخاذ موقف ميتافيزيقي[1] ما، والبدايات الميتافيزيقية هي التي تفضي إلى النتائج والمقولات المختلفة التي تكون أيديولوجية ما، والتي توجه السلوك الإنساني، أي أن جلال أمين يتحرك في الاطار الشامل والنهائي، فالعلمانية- حسب تصوره- هي منظومة شاملة ورؤية للكون، (الطبيعة والإنسان)، تستند إلى ميتافيزيقا مسبقة تطرح اجابات عن الأسئلة النهائية الكبرى.

وجوهر المنظومة العلمانية في تصوره، هو الإيمان بأسبقية المادة على الفكر، وهذا هو حجر الزاوية في الرؤية العلمانية وهي التي تنبثق عنها كل مقولاتها الأخرى.

وبهذا يكون جلال كشف المنطلقات الميتافيزيقية المسبقة للعلمانية. وهو لم يكتف بالتعامل مع مفهوم العلمانية، وإنما درس المجتمعات العلمانية، التي تحقق فيها هذا النموذج إلى حد كبير[2]. فكيف يجزم عادل ضاهر بحصر الذين درسوا العلمانية بوصفها موقفا من قضية المعرفة في محمد أركون؟!

وتحت عنوان «مراجعة مفهوم العلمانية في العالم العربي» يقول الدكتور المسيري عن دراسة جلال أمين لمفهوم العلمانية: «فهو لم يكتف بتعريف العلمانية بطريقة معجمية هزيلة، أو بتعديد مناقبها أو الهجوم عليها، ولم يركن إلى التعريف الشائع بأنها فصل الدين عن الدولة، ولم يكتف بدراسة النموذج المجرد دون دراسة الواقع العلماني ذاته، ولم يظل قابعا داخل الدائرة الصغيرة الجزئية، دائرة الإجراءات، بل حاول الوصول إلى الدائرة الأشمل. فدرس جذور العلمانية الفكرية وبنيتها، وقام بتعريفها من خلال رؤيتها المعرفية الكلية، ثم من خلال تجلياتها في مجالات الحياة كافة ابتداء من عالم الاقتصاد وانتهاء بحياة الإنسان اليومية»[3].

ومما يزيد هذا الإصلاح التباساً في الأذهان- لا سيما رجل الشارع- هو أن كلمة «علماني»

---

(١) ميتافيزيقا وتعني ما بعد الطبيعة وجوهر الفلسفة المسألة الميتافيزيقية، ولها عدة اطلاقات بحسب تطور المعنى واتساعه منذ عصر أرسطو إلى ما بعده، من العصر الحديث وتعددت معاني هذا العلم ولكنها تدور جميعا على معنى «المطلق».

انظر: نديم الجسر، قصة الايمان بين العلم والفلسفة والقرآن ص ٢٨، ومراد وهبة، المعجم الفلسفي ص ٢٣٨.

(٢) د. عبدالوهاب المسيري، مصطلح العلمانية ص ١٠٨- ١١٠، ١١٤ ضمن كتاب «العلمانية تحت المجهر» سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق، ط الأولى ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

(٣) د. عبدالوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ج ١ ص ١١٠- ١١١.

صارت من قبيل المشترك اللفظي[1]، فالناس في واقعهم يلحظون اشتراك أصناف من البشر ينتسبون إلى العلمانية، مع ما بينهم من الفوارق العقائدية والمذهبية والسلوكية الكبيرة، فهناك العلماني الملحد، والعلماني الإباحي، والعلماني الشيوعي، والعلماني الرأسمالي، والعلماني الذي ربما يصلي ويصوم ويؤدي سائر الشعائر التعبدية[2]، بينما يرفض رفضا باتا تحكيم الأسلام في شؤون السياسة والاقتصاد وغير ذلك. ولذا كثيرًا ما يُسّأَل المسلم الداعية، هل العلماني كافر؟ وهل يمكن أن يكون الإنسان مسلماً وعلمانياً في نفس الوقت؟ هل العلمانية تعني الإلحاد وانكار الأديان؟... إلخ.

هذا الالتباس يذكرني بذات الإشكال الذي يطوف حول مصطلح التصوف والصوفي لذات السبب ألا وهو اندراج الاصطلاحين -العلمانية والتصوف[3]- تحت الاشتراك اللفظي.

هذه التوطئة عن غموض المصطلح كان لا بد منها قبل استعراض تعريفات العلمانية في المعاجم ودوائر المعارف العربية والغربية.

---

(١) المشترك: هو «اللفظ الواحد الذي يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة اطلاقاً متساوياً كالعين تطلق على العين الباصرة، وينبوع الماء وقرص الشمس وهذه مختلفة الحدود والحقائق». أبوحامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ص ٥٢ دار الأندلس، بيروت، ط الثالثة ١٤١٠هـ- ١٩٨١م.

ففي الاشتراك يتحد اللفظ ويتعدد المعنى، على عكس الترادف.

انظر: عبدالرحمن الميداني، ضوابط المعرفة ص ٥٣ دار القلم- دمشق- ط الثالثة ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

(٢) انظر رد الدكتور يوسف القرضاوي على مقولة الدكتور فؤاد زكريا والشواهد التي أتى بها من إمكانية أن يكون الرجل متديناً وعلمانياً. كقوله: «إن الزعيم مصطفى النحاس كان رجلاً متديناً، لا يشك في تدينه أحد، ومع هذا كان يدين بالعلمانية!...»، د. القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه، تحت عنوان «علمانيون متدينون»، ص ٢٠٤، دار الصحوة، القاهرة، ط الأولى، ١٩٨٧م - ١٤٠٨هـ.

(٣) قال ابن تيمية: «فلفظ الصوفي صار مشتركاً»، ولهذا الاشتراك اللفظي قسمهم قائلاً: «فصارت المتصوفة تارةً على طريقة أهل الحديث وهم خيارهم وأعلامهم، وتارةً على اعتقاد صوفية أهل الكلام فهؤلاء دونهم، وتارةً على اعتقاد صوفية الفلاسفة كهؤلاء الملاحدة»، ويريد بالملاحدة: ابن عربي وابن سبعين والعفيف التلمساني ومن على شاكلتهم من فلاسفة الوحدة الوجودية ومراده بصوفية أهل الحديث، الذين وافقوا السلف في مسائل الأسماء والصفات.

انظر: الصفدية ج ١ ص ٢٦٧ ص ٢٧٠.

وكذا قسمهم الرازي واعتبرهم فرقا.

ووصف بعضهم أنهم «خير فِرَقْ الآدميين» ووصف البعض الآخر بأنهم «الأشر من الطوائف، وهم على الحقيقة على دين مزدك».

انظر: كتابه، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ١١٥.

... وانظر أيضاً: الشاطبي، في الاعتصام ج ١ ص ٢٠٧، والشيخ أبوالعباس احمد زروق في كتابه «قواعد التصوف» ص ٣٥. وابن خلدون، في «شفاء السائل لتهذيب المسائل»، ص ٤٤.

والمسلم يَعلم أن أهم الأسباب في الخلاف حول مصطلح العلمانية كونه من عند غير الله.

يقول سبحانه وتعالى: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ سورة النساء، الآية (٨٢).

المعنى اللغوي الأجنبي للعلمانية

إذا بحثنا عن المعنى اللغوي الأجنبي للفظ العلمانية ومشتقاتها فإننا نجد أن معناها يدور حول «غير ديني» أو «غير الكهنوتي» أو «الدنيوي» في مقابل «الأخروي» أو «الديني».

يقول معجم اللغة البريطانية العالمية عن مادة هذه الكلمة (علمانية) ما يلي:

١- علمانية «Secularism» ما يهتم بالدنيوي أو العالمي كمعارض للأمور الروحية وبالتحديد هي الاعتقاد بالدنيويات.

٢- الرجل المعلمن «Secularist» هو تعريف ذلك الشخص الذي يؤسس سعادة الجنس البشري في هذا العالم دون اعتبار للنظم الدينية أو أشكال العبادة.

٣- علمانية «Secularity» (١) «Secularism» أي محبة هذا العالم. (٢) أي ممارسة أو مصلحة تختص على الإطلاق بالحياة الحاضرة.

٤- يعلمن «Secularige» (١) يجعله علمانياً، غيَّر أو حوَّل من مقدس إلى استعمالات دنيوية. (٢) يجعله عالمياً. (٣) يغير من رهباني أو قياسي كلاسيكي إلى دنيوي كراهب.

٥- علماني «Secular» (١) ما يختص بهذا العالم أو بالحياة الحاضرة، زمني أو عالمي أو ما يضاد أو يناقض كل ما هو ديني أو روحاني. (٢) ما لا يخضع لسلطة الكنيسة، مدني أو غير روحاني(٣)، ما لا يهتم بالدين أو ليس بمقدس كالفن العلماني «الدنيوي»(٤). ما لا علاقة له بالنذور الرهبانية والقرابين ضد «النظامي أو الكلاسيكي» كالقسيس العلماني. (٥) ما يحدث مرة واحدة في العمر أو القرن. (٦) ما هو مستمر لعدة عصور[1].

ويقول معجم أكسفورد شرحاً لكلمة «Secular»:

١- دنيوي، أو مادي، ليس دينياً ولا روحياً: مثل التربية اللادينية، الفن أو الموسيقى

---

(١) معجم اللغة البريطانية العالمية ح ٢ ص ١١٣٨، عن د. صلاح يعقوب، العلمانيون والقرآن دراسة موضوعية، ص ٣٩، رسالة دكتوراه، الأزهر، أشرف عليها أ. د. عبدالرحمن خليفة، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

اللادينية، السلطة اللادينية، الحكومة المناقضة للكنيسة.

٢- الرأي الذي يقول إنه لا ينبغي أن يكون الدين أساساً للأخلاق والتربية[١]».

مما تقدم ندرك أن كلمة علماني في الاستعمال اللغوي الأجنبي تعني الابتعاد عن سلطة الدين ومؤسساته، وعدم اعتبار الروحانيات والمقدسات في حياة الناس العملية ومناشطهم الدنيوية، وعلماني تعني كل ما ينتسب إلى هذا العالم الدنيوي من استعمالات دنيوية.

العلمانية كمصطلح في دوائر المعارف الأجنبية

بالنظر إلى شرح اصطلاح العلمانية كمفهوم نجد تناغماً بين الدلالة اللغوية الغربية على كلمة علمانية وبين مضامينها التي تنوعت، تنوعاً يكمل بعضها البعض.

تقول دائرة المعارف البريطانية في تعريف كلمة «Secularism»: «هي حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها. ذلك أنه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا والتأمل في الله واليوم الآخر، وفي مقاومة هذه الرغبة طفقت الـ «Secularism» تعرض نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية، حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالإنجازات الثقافية والبشرية وبإمكانية تحقيق مطامحهم في هذه الدنيا القريبة. وظل الاتجاه إلى الـ «Secularism» يتطور باستمرار خلال التاريخ الحديث كله، باعتبارها حركة مضادة للدين ومضادة للمسيحية[٢]».

وتقول دائرة المعارف الأميركية:

«العلمانية نظام أخلاقي مؤسس على مبادئ من الخلق الطبيعي ومستقل عن المظهر

---

(١) Oxford Advanced Leamer's Dis. of Current English 785.
عن د. سفر الحوالي، العلمانية نشأتها وأثرها في الحياة الإسلامية، ص ٢٢- ٢٣.

(٢) Ency. Britannica, Vo1. IX, p.19.
العلمانية سفر الحوالي ص ٢٢.

الديني أو الفوق طبيعي.

إنها عرضت لأول مرة في شكل نظام فلسفي بواسطة جورج جاكوب هوليوك حوالي ١٨٤٦ في انجلترا.

إنها سلمت لأول مرة بحرية الفكر وبأن من الحق لكل إنسان أن يعتقد بنفسه ما يريد وطبقا لهذا التسليم- كتتمة ضرورية له- يكون من الحق أن يكون هناك اختلاف في الرأي حول كل الموضوعات العقائدية.

هذا الحق- في اختلاف الرأي- لا يتفق بدون حق تبرير ومناقشة ذلك الاختلاف.

أخيرا العلمانية تؤكد الحق في مناقشة ومجادلة كل الأسئلة الحيوية مثل المعتقدات المعتبرة أسس الالتزام الأخلاقي، مثل وجود الله وخلود الروح، وسلطة الضمير.

العلمانية لا تعني أنه لا يوجد خير آخر، لكن الخير في الحياة الحاضرة. إنها تعني أن الخير في الحياة الحاضرة هو الخير الحقيقي، ويبحث عنه لأنه الخير.

إنها تهدف إلى إيجاد وضع مادي يكون فيه من المستحيل أن يوجد معدم أو فقير.

إنها تؤكد القوى المادية في هذه الحياة التي لا يمكن إهمالها دون الوقوع في حماقة أو مضرة، ومن الحكمة والرحمة والواجب الاعتناء بها.

إنها لا تمانع المعتقدات المسيحية، إنها تقول إنه لا يوجد هاد أو منقذ في هذه الطبيعة. بالأحرى إنها تعني أن المرشد أو المنقذ يوجد في الحقيقة العلمانية التي تملك من المصادفات والتجارب ما يجعلها حرة مستقلة. فالسلوك الإنساني مستقل إلى الأبد»[1].

أما دائرة معارف الدين والأخلاق فتقول:

«العلمانية توصف أنها حركة ذات قصد أخلاقي منكر للدين مع المقدمات السياسية

---

(١) دائرة المعارف الأمريكية ج ٢٤ ص ٥٢١ عن د. صلاح يعقوب، العلمانيون والقرآن دراسة موضوعية ص ٤٦- ٤٧.

والفلسفية.

فهي مؤسسة بقصد إعطاء نظرية معينة للسلوك والحياة وهي تتبع في ذلك المذهب الوضعي الأخلاقي منذ أن تكفلت أن تعمل هذا دون الرجوع إلى الإلهية أو الحياة الآخرة.

ولهذا فقد كان مطلبها هو تتميم (إكمال) وظيفة الدين (العقيدة) خالية من الاتحاد الديني.

ولذلك فإنه يجدر بها أن تكون ديناً إنكارياً (سلبياً).

وقد كان أصلها في المقام الأول هو ميلها أساسا إلى الظروف السياسية الخاصة والمؤثرات الفلسفية[1]».

ـ مناقشة التعريفات الأجنبية:

علينا ألا نغفل عند دراسة أي مصطلح عن التطور الدلالي له، عبر التحولات السياسية والاجتماعية، والفكرية، فنحن مثلاً إذا أطلقنا كلمة الشيعة في دراستنا لمذهب الإمامية الجعفرية الاثنى عشرية، فإننا لا نريد به شيعة علي الذين ناصروه ضد مخالفيه في حرب صفين أو الجمل أو غيرهما، ولا ينصرف الاصطلاح إلى نزعة التشيع التي سرت لدى بعض الفقهاء والمحدثين في تفضيل علي، على عثمان رضي الله عنهما ولا غير ذلك من المعاني الأخرى، ولكن تطلق على ما تبلور من هذا المذهب بقواعده وعقائده واستقر عليه المذهب واتفق على ذلك الاستقرار أبناؤه ومعارضوه[2].

وكذا العلمانية، فإنها ترجمة لكلمة «سكيولاريزم Secalarism» الإنجليزية، وقد استخدم مصطلح «سكيولار Secalar» لأول مرة، مع نهاية حرب الثلاثين عاما (عام ١٩٤٨) عند توقيع

---

(١) دائرة معارف الدين والأخلاق ح ٩ ص ٣٤٧، عن المصدر السابق ص ٤٧.

(٢) انظر حول مصطلح التشيع والشيعة واطلاقاته وتطور دلالاته عبر التاريخ الإسلامي، د. أحمد محمد جلي، دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين «الخوارج والشيعة»، ص ١٥٢، وما بعدها. إصدار مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ط الثانية، ١٤٠١هـ - ١٩٨٨م.

صلح وستفاليا وبداية ظهور الدولة القومية الحديثة، وهو التاريخ الذي يعتمده كثير من المؤرخين بداية لمولد الظاهرة العلمانية في الغرب.

فهل دلالة الكلمة ومفهومها في بدايات تداولها هي ذات الدلالة عندما اعتمد اصطلاحاً بمعناه الحديث. القراءة الاستقرائية تجيب بالنفي.

فلقد كان المصطلح في البداية محدود الدلالة ولا يتسم بأي نوع من أنواع الشمول أو الإبهام، إذ تمت الإشارة إلى «علمنة» ممتلكات الكنيسة وحسب بمعنى «نقلها إلى سلطات غير دينية» أي إلى سلطة الدولة أو الدول التي لا تخضع لسلطة الكنيسة. وفي فرنسا، في القرن الثامن عشر، أصبحت الكلمة تعني (من وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية) «المصادرة غير الشرعية لممتلكات الكنيسة». أما من وجهة نظر مجموعة المفكرين الفرنسيين المدافعين عن مثل الاستنارة والعقلانية المادية والمعروفين باسم «الفلاسفة» (فيلوسوف Philo - sophes) (ويشار إليهم أيضا باسم «الموسوعيين»)، فإن الكلمة كانت تعني «المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة لصالح الدولة»[1]، وعليه فإن «إشكالية العلمانية - هي تاريخياً - إشكالية غربية، وفي المقام الأول فرنسية. ففي فرنسا صيغ المفهوم لأول مرة، وفي فرنسا أيضا عرف الصراع بين الدولة والكنيسة أكثر أشكاله ضراوة، وفي فرنسا أخيراً تطور، عبر فلسفة الأنوار وورثتها، فكر فلسفي معادٍ للدين أو لرجاله أو لكليهما معا»[2]. ولست أدري في ظل هذه الحقائق التاريخية التي تعرضها المعاجم ودوائر المعارف الأجنبية والتي تكاد تكون بديهية كيف يجرؤ كاتب عربي على الإعلان عن أن «العلمانية ليست مفهوماً مسيحياً، ولا ضد المسيحية، ليست من إنتاج المسيحية، ولا تناقض المسيحية»[3]، فالرجل يكتب لإرضاء نفسه وليس بحثاً عن الحقيقة أو وصفاً لها كما هي عليه في الغرب وعلى ألسنة أساطينه ومصادره

---

(١) مصطلح العلمانية، د. عبدالوهاب المسيري، ص ١١ - ١٢، ضمن كتاب «العلمانية تحت المجهر».

(٢) جورج طرابيشي، الموسوعة الفلسفية العربية، إصدار معهد الإنماء العربي، المجلد الثاني، القسم الثاني، ص ٩١٤.

(٣) المطران غريغوار حدّاد، العلمنة استراتيجية أم تكتيك؟، ص ٧١، مجلة آفاق البيروتية، عدد خاص «عن العلمنة»، دار آفاق، بيروت، عدد حزيران ١٩٧٨م، رئيس التحرير: جيروم شاهين.

العلمية الفردية والمؤسسية. بينما تؤكد موسوعة معهد الإنماء العربي أن «المسيحية هي التي أعطت للعلمانية فرصة رؤية النور»[1]. وهذه بديهية لدى كل من له أدنى إلمام بتاريخ العلمانية وأسباب انتصارها على الكنيسة ورجال الدين[2].

ـ ليس مصطلحاً محايداً:

يحاول العلمانيون الغربيون ومثلهم العرب كما سيأتي، إقناع الجماهير بأن العلمانية مصطلح ذو معنى محايد، فهي ليست ضد الدين، كما أنها ليست دعوة للإلحاد، لأنها تُعَزز الحرية الفردية، وتدعو لها فمن شاء في المجتمع المتعلمن أن يؤدي الشعائر التعبدية ويزور دور العبادة ويعلن عن عقيدته فهو حر، ومن شاء أن يلحد، أو يتبنى أي فلسفة في تصور الكون والإنسان والحياة بعيدة عن الدين أو مناقضة له فهو حر كذلك. المهم أن الدولة لا تتدخل في خصوصيات الناس والطوائف والمذاهب، ولذا لا تعتبر الدول العلمانية ذات الأيديولوجيات الاشتراكية دولاً علمانية خالصة، لأن أنظمة ودساتير بعضها تلزم الدولة وأجهزتها بالرعاية الإلحادية، وفرض عقيدة مخصوصة على الناس، وإن كانت عقيدة مادية مضادة للعقائد الدينية والروحية، فتكون هذه الدول أخَلَّت بمبدأ أساسي من مبادئ العلمانية، ألا وهو حيادية الدولة في موضوع الدين، ولذا نجد الغربيين يقسمون العلمانية إلى (علمانية متطرفة - Anti Relgious) أي المعادية للدين كحال الدول الشيوعية و(علمانية معتدلة Non Relgious)، في المجتمعات الليبرالية والديموقراطية[3]. ولقد اتسع المجال الدلالي للكلمة (العلمانية)، في الغرب وبدأت تتجه الكلمة نحو مزيد من التركيب والإبهام على يد جون هوليوك John Holyooke (١٨١٧ - ١٩٠٦) أول من صك المصطلح بمعناه الحديث وحوّله إلى أحد أهم المصطلحات في الخطاب السياسي

---

(١) جورج طرابيشي، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، القسم الثاني، ص ٩١٤.

(٢) انظر: د. محمد عمارة، العلمانية بين الغرب والإسلام، ص ٥ - ٩.

(٣) د. سفر الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، ص ٢٤، ود. محمد العرمابي، نشأة العلمانية ودخولها إلى المجتمع الإسلامي، ص ٣٢، ٣٥ وما بعدهما، دار القاصمة، الرياض، ط الأولى، ١٤٠٧هـ.

والاجتماعي والفلسفي الغربي.

وقد حاول هوليوك أن يأتي بتعريف تصوَّر أنه محايد تماماً ليست له علاقة بمصطلحات مثل «ملحد» أو «لا أدري»[1]. فعرف العلمانية بأنها «الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية، دون التصدي لقضية الإيمان، سواء بالقبول أو الرفض»[2].

يكشف لنا الدكتور المسيري عدم حيادية هذا التعريف بامتحانه عن طريق التساؤلات النقدية التي استهدف بها جزئيات التعريف. يقول: فهو يفترض وجود نموذج متكامل ورؤية شاملة (للإنسان والكون) ومنظومة معرفية قيمية يمكن «إصلاح حال الإنسان» حسبها. وهنا يحق لنا أن نسأل: هل مثل هذه المنظومة «تضاف» إلى العلمانية أم أنها جزء لا يتجزأ منها؟ فإن كانت تضاف إليها، فمن أي مصدر نستقيها؟ وهل الأمر متروك لكل إنسان أو مجتمع أن يختار مثل هذه المنظومة؟ وإن كان جزءا عضويا من العلمانية، أي النموذج الكامن وراء المصطلح، فهل حدود هوليوك السمات والملامح الأساسية لهذا النموذج؟ أعتقد أن الإجابة عن مثل هذا السؤال الأخير بالنفي أو الإيجاب ستكون أمراً صعباً، فهوليوك لا يتصدى بصراحة ووضوح لقضية القيمة (هل هي قيم مادية؟) أو قضية المعرفة (هل مصدرها الحواس وحسب؟). وهو يتحدث عن الإنسان دون تعريف للسمات الأساسية لما يشكل جوهر الإنسان الذي ستتم العملية الإصلاحية عليه وباسمه (هل هو إنسان طبيعي/مادي؟).

ولكن على الرغم من كل هذا نجده يتحدث عن الإصلاح «من خلال الطرق المادية»، فهل يعطينا هذا مفتاحاً لطبيعة النموذج الذي سيتم الإصلاح حسبه؟ وألا يعني تبني الطرق المادية تبنياً للرؤية المادية للإنسان، ولهذا من الممكن «إصلاحه» بالطرق المادية؟ وألا يعني هذا رفضاً كاملاً للإيمان، وليس مجرد عدم التصدي له، كما يدَّعي هوليوك؟ أن المصطلح

---

(١) يقول الشريف الجرجاني: «اللاأدرية: هم الذين ينكرون العلم بثبوت شيء ولا ثبوته، ويزعمون أنه شاك وشاك، في أنه شاك، وهلم جرا»، التعريفات، ص ٢٤٤. واللاأدرية المحدثة، وإن كانت ذات صلة بالمعنى الأصلي القديم، فإن لها تفريعات نوعية في عجز العقل عن إدراك معاني يعنيها كل فيلسوف باجتهاده، ولكنها جميعاً تتدرج تحت مبدأ واحد كما يختم جميل صليبا بحثه لهذا المصطلح بأن «كل فيلسوف ينكر المعرفة، أو يقول بوجود حقائق لا سبيل إلى معرفتها، فهو من اللاأدرية (Agnostiques)» المعجم الفلسفي، جـ ٢، ص ٢٥٨.

(٢) د. عبدالوهاب المسيري، مصطلح العلمانية، ص ١٢، ضمن كتاب «العلمانية تحت المجهر».

الذي تصور هوليوك أنه محايد، ليس محايداً تماماً، فهو يشير من طرف خفي إلى رؤية شاملة للكون، وإلى منظومة قيمية انسلخت عن الإيمان الديني وتبنت الطرق المادية. فهل تبنى هوليوك نموذجاً مادياً شاملاً دون أن يدرك هو نفسه ذلك، مع أنه تصور أنه سيترك الإيمان الديني وشأنه؟ (وهو أمر - بطبيعة الحال - مستحيل في هذا الإطار الشامل؟)»[١].

إن عبارة «إصلاح حال الإنسان بالطرق المادية»؟ في تعريف هوليوك ألقت بظلالها على معنى المصطلح، وعلى مجاله الدلالي في كل المعاجم اللغوية والحضارية. وسنرى كيف تتسع دائرة العلمنة في المضي إلى مزيد من محاصرة الدين والتدين بل وتفريغ الحياة منها في شتى مناشط الإنسان السياسية والاقتصادية والعلمية والفنية وفي منظومة العلاقات الاجتماعية. لِيَسقُط الإنسان في العلمانية الشاملة[٢]. فصار الدين في نهاية حلقات العلمنة المتتالية «إما محال إلى التقاعد، وإما مفصول من الخدمة»[٣]. ومع هذا التطور في علمنة الحياة، إلا أن المصطلح تقلص عند بعض المفكرين بحيث أصبح يعني «فصل الدين عن الدولة» وهذه العبارة ترجمة للعبارة الإنجليزية «سيباريشن أوف تشيرش آند ستيت Separation of church and state»، وهي من أكثر التعريفات شيوعاً للعلمانية في العالم، سواء في الغرب أو في الشرق وهي عبارة تعني حرفيا «فصل المؤسسات الدينية (الكنيسة) عن المؤسسات السياسية (الدولة)». والعبارة تحصر عمليات العلمنة في الحال السياسية وربما الاقتصادية أيضا ولا تسير من قريب أو بعيد إلى شتى النشاطات الإنسانية الأخرى، أو إلى النموذج الكامن وراء عملية الفصل[٤].

والذي نراه من قراءة التعريفات الغربية للعلمانية، وتطبيقاتها العملية، أن تعريف العلمانية،

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣ - ١٤.

(٢) انظر: محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ص ٤٦٣ - ٤٩٤ ويتناول أوسع الدكتور سفر الحوالي، في كتابه العلمانية.

(٣) فهمي هويدي، المفترون، خطاب التطرف العلماني في الميزان، ص ٢٤٦.

(٤) د. عبدالوهاب المسيري، مصطلح العلمانية، ص١٣ - ١٤.

بفصل الدين عن الدولة أو السياسة، قد استنفد أغراضه مبكراً، موضحين أمراً هاماً يغفل عنه كثير ممن كتبوا عن هذا الفصل بين الدين المسيحي والدولة، ألا وهو، إنهم يؤرخون ميلاد العلمانية بعد عصر النهضة، «والحقيقة - من وجهة نظرنا الإسلامية - أن الفصل بين الدين والحياة وقع مبكراً جداً في الحياة الأوروبية، أو أنه - إن شئت الدقة - قد وقع منذ بدء اعتناق أوروبا للمسيحية، لأن أوروبا - كما أسلفنا في التمهيد[1] - قد تلقت المسيحية عقيدة منفصلة عن الشريعة (بصرف النظر عما حدث في العقيدة ذاتها من تحريف على أيدي الكنيسة) ولم تحكم الشريعة شيئا من حياة الناس في أوروبا إلا «الأحوال الشخصية»، فحسب، أي أنها لم تحكم الأحوال السياسية ولا الأحوال الاقتصادية ولا الأحوال الاجتماعية في جملتها.

وهذا الوضع هو علمانية كاملة من وجهة النظر الإسلامية[2]، ولكن الذي تقصده أوروبا بالعلمانية «Serularism» ليس هذا، لأنها لم تألف الصورة الحقيقية للدين أبداً في يوم من الأيام! إنما الذي تقصده أوروبا حين تطلق هذه الكلمة هو إبعاد ما فهمته هي من معنى الدين عن واقع الحياة، متمثلا في «بعض» المفاهيم الدينية وفي تدخل «رجال الدين» باسم الدين في السياسة والاقتصاد والاجتماع والفكر والعلم والأدب والفن... وكل مجالات الحياة، ثم إقامة هذا كله بعيدا عن نفوذ الكنيسة من جهة، وبعيدا عن مفاهيم الدين كلها من جهة أخرى بصرف النظر عن وجود الكنيسة أو عدم وجودها.

بعبارة أخرى نقول إن ما نبذته أوروبا حين أقامت علمانيتها لم يكن هو حقيقة الدين - فهذه كانت منبوذة من أول لحظة! - إنما كان بقايا الدين المتناثرة في بعض مجالات الحياة الأوروبية أو في أفكار الناس ووجداناتهم. فجاءت العلمانية فأقصت هذه البقايا إقصاء

---

(١) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، التمهيد الأول، الدين والكنيسة نبذة تاريخية، ص ٩ - ٧٦ وانظر: بتوسع د. سفر الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، الباب الأول، دين أوروبا أو المسيحية بين التحريف والابتداع، ٢٧ - ١١٦.

(٢) ختم الأستاذ محمد قطب بحثه عن العلمانية بعنوان «العلمانية والإسلام» لتوضيح هذه النقطة، ص ٤٩٥ - ٤٩٩ من كتابه مذاهب فكرية معاصرة. وانظر: د. سفر الحوالي، العلمانية، الباب الخامس، حكم العلمانية في الإسلام، ص ٦٤٧ ود. صلاح يعقوب، العلمانيون والقرآن، الفصل الثالث «لاحق للعلمانية في التسلل إلى دنيا المسلمين، ص ٦٢ - ٨٢. ود. محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، تحت عنوان «الأصول الإسلامية لرفض العلمانية»، ص ٣١. ود القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجها لوجه، تحت عنوان «العلمانية والإسلام»، ص ١٠٣.

كاملا من الحياة، ولم تترك منها إلا حرية من أراد أن يعتقد بوجود إله يؤدى له شعائر التعبد في أن يصنع ذلك على مسؤوليته الخاصة، وفي مقابلها حرية من أراد الإلحاد والدعوة إليه أن يصنع ذلك بسند الدولة وضمانتها[1]»[2].

نخلص من كل ما سبق، إلى أن العلمانية - فكرياً وعملياً وواقعياً - شيء يتجاوز بشكل كبير حصرها في المفهوم القاصر بأنها «فصل الدين عن السياسة». ذلك أن مظاهر العلمنة تغلغلت وعمت حياة الناس الخاصة والعامة ووصلت إلى أعماقهم ولا وعيهم، وأصبحت تؤثر في رغباتهم وأحلامهم وشهواتهم ورؤيتهم لذواتهم بشكل ليس له نظر في التاريخ، ولذلك فنحن في حاجة إلى نموذج أكثر تعمقا في تفسير العلمانية وتركيبتها. إن الرؤية الإسلامية الصحيحة للعلمانية الغربية بعد رصدها ودراستها، خلصت إلى أنها في مدلولها الصحيح فصل الدين عن الحياة» أو «إقامة الحياة على غير الدين»[3]، أو «إنها عزل السماء عن الأرض والدين عن الدنيا، وإحلال الإنسان - في تدبير العمران البشري - محل الله»[4]. أما ذاك التعريف المتداول على ألسنة المثقفين العرب فلا نجد له تعليقا أفضل مما بدأ به فهمي هويدي مقالته «عن العلمانية وتجلياتها»: «خدعوك فقالوا إن العلمانية هي فصل الدين عن السياسة»[5].

في مطلع حديثنا عن مصطلح العلمانية قررنا عدم دقة ما هو شائع من أن هذا المصطلح واضح المعنى، ومحدد الدلالات، واستعنا في ذكر أسباب هذا اللبس في إصطلاح العلمانية بأحد أهم الدارسين العرب للموضوع، بحكم اشتغاله منذ عقدين من الزمان بإعداد

---

(١) كجمعية نشر الإلحاد الأميركية، التي كان يرأسها تشالز سميث، في بداية القرن الماضي، ولقد قامت مجلة العصور العلمانية في القاهرة (١٩٢٧ - ١٩٣١) بترجمات لمقالات رئيس تحرير تلك الجمعية الملحدة.

وفي تركيا أسس أستاذ الرياضيات أحمد زكريا جمعية نشر الإلحاد التركية والتي انضمت إلى الاتحاد العالمي الذي أسسه تشالز سميث. وحاول أستاذ الرياضيات الملحد إسماعيل أدهم في النصف الأول من القرن الماضي إنشاء جمعيات مصرية ولبنانية لنشر الإلحاد على غرار ما جرى في تركيا ولكنه فشل. انظر: د. عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، ص ٢٣٣.

(٢) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ص ٤٤٨.

(٣) د. سفر الحوالي، العلمانية، ص ٢٤، يقول محمد قطب: «نبذ الدين واقصاؤه عن الحياة العملية هو لب العلمانية، كتابه السابق، ص ٤٤٦.

(٤) د. محمد عمارة، العلمانية بين الغرب والإسلام، ص ٩، دار الوفاء، المنصورة - مصر، ط الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

(٥) فهمي هويدي، المفترون خطاب التطرف العلماني في الميزان، ص ٢٤٦، وكتابه «المقالات المحظورة»، ص ٢٣٩.

موسوعته التي طبعت «اليهودية والصهيونية - نموذج تفسيري جديد». وقد أوصلته دراسته عن اليهودية - التي يعتبرها وظيفة وليست دينا فقط - إلى التعمق في أصول وفلسفة العلمانية.

وما اخترناه من أن العلمانية تعني فصل الدين عن الحياة، عملية وصفية صحيحة. ولكن لا يجيب على الإشكال القائم لماذا تعددت التعاريف وتداخلت؟ ثم لم تتكلم بعض الدراسات التي اطلعنا عليها بالشكل المرضي عن نشأة العلمانية برؤية شمولية، وأما الدراسات التي فصلت ذلك، فهي قديمة نسبياً للتطور السريع لنتائج الحياة والفكر المادي الذي سيطر على الغرب مؤسسياً ودخل فيه العامل الاقتصادي - شركات عابرة القارات- وانفتاح الفضاء الإعلامي وسلطة الدعاية المتلفزة على الإنسان. بقوة مما جعل الإنسان الغربي يتشكل نفسياً وعقلياً على صورة لم يعهدها تاريخ. وهذا ما درسه الدكتور المسيري دراسة متأنية وشمولية بنتاجه الثقافي المعاصر والحديث. وليس هذا موضع عرض دراسته الواسعة، ولكننا نتبنى رؤيته في الإجابة عن فك الالتباس في التعاريف، مع تصوره للنهاية التي وصل إليها إنسان عصر ما بعد الحداثة.

وتكمن إجابة الدكتور في تقسيم العلمانية إلى قسمين: جزئية وشاملة، نوردهما ثم نتبعهما بذكر بعض المصطلحات التي تشرح الصورة وتكملها.

العلمانية الجزئية:

«العلمانية الجزئية» هي رؤية جزئية للواقع تنطبق على عالم السياسة وربما على عالم الاقتصاد، ويُعبَّر عنها كثيراً بفصل الكنيسة عن الدولة. والكنيسة هنا تعني «المؤسسات الكهنوتية» عموماً، أما الدولة فهي تعني «مؤسسات الدولة المختلفة». ويُوسِّع البعض هذا

التعريف ليعني فصل الدين (والدين وحده) عن الدولة بمعنى الحياة العامة في بعض نواحيها. ونحن نُسمِّي هذه الصيغة «علمانية جزئية» لسببين:

١ - إن الدولة التي يشير إليها التعريف هي دولة صغيرة لم تكن قد تغوَّلت بعد، ولم تكن قد طوَّرت مؤسساتها التربوية والأمنية المختلفة التي تُمكِّنها من محاصرة المواطن أينما كان، ولذا فقد كانت له رقعة واسعة يتحرك فيها ويديرها حسب منظومته القيمية.

٢ - إنها تلزم الصمت تماماً بشأن المرجعية الأخلاقية والأبعاد الكلية والنهائية للمجتمع ولسلوك الفرد في حياته الخاصة وفي كثير من جوانب حياته العامة.

كل هذا يعني أن العلمانية الجزئية تترك حيزاً واسعاً للقيم الإنسانية والأخلاقية المطلقة، بل وللقيم الدينية ما دامت لا تتدخل في عالم السياسة (بالمعنى المحدد)، أي أنها صيغة لا تسقط في النسبية أو العدمية. وهذه الصيغة هي الشائعة بين عامة الناس في الشرق والغرب، بل وبين الكثير من المفكرين العلمانيين. ويمكن تسميتها «العلمانية الأخلاقية[1] أو الإنسانية»[2].

العلمانية الشاملة:

«ويمكن أن نسميها أيضاً «العلمانية الطبيعية/المادية» أو «العلمانية العدمية»، وهي رؤية شاملة للكون بكل مستوياته ومجالاته، لا تفصل فقط الدين عن الدولة وعن بعض جوانب الحياة العامة، وإنما تفصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن كل جوانب الحياة العامة في بادئ الأمر ثم عن كل جوانب الحياة الخاصة في نهايته، إلى أن يتم نزع القداسة[3]

---

(١) د. عبدالوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، جـ ٢، ص ٤٧١، جـ ١، ص ٢٢٠، وموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، جـ ٨، ص ٣٢، ومصطلح العلمانية، ص ١١٩ - ١٢٠، والصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، ص ٢٤٢ - ٢٤٣.

(٢) يجب أن نفهم المراد من «الأخلاقية والإنسانية» بمعناها الغربي النسبي.

(٣) القداسة هنا لا تعني العصمة وإنما الحرمة، فهذه العلمانية المتطرفة تنتهك إنسانية الإنسان ولاتسلم الطبيعة من تدميرها لأنها تفتقد النظرة الإيمانية للطبيعة التي تشارك الإنسان في التسبيح لله، وأنها هبة إلهية مسخرة لكي يقوم الإنسان بعمارة الأرض وفق المنهج الرباني.

تماماً عن العالم (الإنسان والطبيعة). وهي شاملة، فهي تشمل كلا من الحياة العامة والخاصة، والإجراءات والمرجعية. والعالم، من منظورالعلمانية الشاملة (شأنها في هذا شأن الحلولية الكمونية المادية)، مكتف بذاته، وهو مرجعية ذاته، عالم متماسك بشكل عضوي، لا تتخلله أية ثغرات ولا يعرف الانقطاع أو الثنائيات، خاضع لقوانين واحدة كامنة فيه، لا تفرق بين الإنسان وغيره من الكائنات، فهو عالم يتسم بالواحدية المادية الصارمة (وهذه كلها صفات الطبيعة/المادة). والمبدأ الواحد كامن (حال) في العالم لا يتجاوزه، ويسمى «قانون الحركة» أو «القانون الطبيعي/المادي»، الأمر الذي يعني سيادة الواحدية المادية، وأن كل الأمور - في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير - مادية نسبية متساوية لا قداسة لها، وأنه يمكن الإحاطة بالعالم بأسره (الإنسان والطبيعة) من خلال الحواس الخمس. والعلمانية الشاملة بطبيعة الحال لا تؤمن بأية مطلقات أو كليات، ولعل المنظومة الداروينية الصراعية هي أكثر المنظومات اقتراباً من نموذج العلمانية الشاملة»[1].

ولكي نستوعب أطروحة المسيري حول العلمانية الشاملة، لا بد أن نلقي الضوء على بعض الإصلاحات والمفردات الواردة في تعريفه، ويغلب على جمع من أصحاب الكتابات الفكرية والفلسفية والعقيدة، خصوصية الإصطلاحات والمفردات، أي أن الكاتب يصك تعريفاً خاصاً به، حسب فهمه واجتهاده، ومن ثم الرجوع إلى المعاجم العامة لا يسعفنا كثيرا في فك الرمز أو المفردة، ولذا نجد كثيراً من الباحثين والعلماء يعرفون اصطلاحاتهم بأنفسهم أو يكتب دارسوها شرحا لما كان مبهماً في كتاباتهم[2]. والمسيري أشبع اصطلاحاته بالشرح والتمثيل لها بالشواهد.

يلاحظ القارئ في كتابات المسيري أنه ما أن يذكر الطبيعة إلا ويلحقها بالمادة، ولقد تكرر

(١) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، جـ ٢، ص ٤٧٢، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ص ٣٢ - ٣٣، مصطلح العلمانية، ص ١٢٠ - ١٢١، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، ص ٢٤٣.

(٢) كما يصنع هاشم صالح، معرب كتب محمد أركون في توضيحاته وتعليقاته، ومن النماذج الشهيرة للقدماء في خصوصية اصطلاحاتهم، ما ألفته د. سعاد الحكم، عن اصطلاحات محيي الدين بن العربي، لأنه تميز عن الصوفية في إضافة اصطلاحات لم يسبقه إليها أحد، كما أنه طوّر واستدرك على كثير من اصطلاحات القوم، وفي الفقه كذلك ومثاله ما بينه الإمام النووي في مقدمة «المجموع» من اصطلاحات المذهب الشافعي، وكذا صنع الخطيب الشربيني في مقدمة كتابه مغني المحتاج، حيث شرح مراداته في كلماته الخاصة والنماذج لا حصر لها.

ذلك ثلاث مرات في ثلاثة سياقات في النص السابق حيث قال عن العلمانية الشاملة يمكن أن نسميها «العلمانية الطبيعية/المادية» و«صفات الطبيعة/المادة» و«القانون الطبيعي/المادي».

فماذا يريد بهذا المصطلح ولماذا يقرن الطبيعة بالمادة؟

ـ الطبيعة/المادة:

شرح هذه الثنائية بما يلي:

«الطبيعة/المادة» مصطلح نستخدمه بدلاً من مصطلح «الطبيعة»، لأن هذا المصطلح الأخير إن هو إلا تعبير «مهذب» غامض يحل في كثير من الأحوال في الخطاب الفلسفي الغربي (والعربي أيضا) محل كلمة «المادة».

والطبيعة، في تصور الفلسفة المادية، هي نظام يتحرك بلا هدف أو غاية، نظام واحديٌّ مغلق مكتف بذاته، توجد مقومات حياته وحركته داخله، يحوي داخله ما يلزم لفهمه، لا يشير إلى أي هدف أو غرض خارجه. وهو نظام ضروري كلي شامل تنضوي كل الأشياء تحته. والتفكير المادي الذي يرى أسبقية الطبيعة على الإنسان يستوعبه فيها، ويختزله إلى قوانينها ويخضعه إلى حتمياتها، بحيث يصبح جزءاً لا يتجزأ منها (ويختفي ككيان مركب متجاوز للطبيعة وللمادة)، منفصلاً نسبياً عما حوله، له قوانينه الإنسانية الخاصة. أي أن الحيز الإنساني يختفي ويبتلعه الحيز المادي، وبدلاً من ثنائية الإنساني والطبيعي تظهر الواحدية الطبيعية المادية.

ومفهوم الطبيعة مفهوم محوري في الخطاب الفلسفي الغربي الذي يحدِّد السمات الأساسية للطبيعة كما يلي:

(أ) الطبيعة قديمة، واحدة، شاملة بسيطة لا انقطاع فيها ولا فراغات.

(ب) خاضعة لقوانين مادية آلية، كامنة فيها، فهي تدفعها من داخلها.

(جـ) هذه القوانين حتمية لا غاية لها ولا تخضع لأية قيم متجاوزة.

(د) لا يوجد ثبات في الطبيعة، فكل شيء في حالة تغيُّر مستمر.

(هـ) الطبيعة لا تكترث بالإنسان ولا بخصوصيته أو تميُّزه، أو أفراحه أو أتراحه، أو غاياته أو حضارته أو تاريخه، فالإنسان إن هو إلا جزء لا يتجزأ منها، يُرَدُّ إليها، ويمكن تفسيره في كليته بالعودة إلى قوانينها.

(و) لكل هذا يمكن القول بأن الطبيعة علة ذاتها ومكتفية بذاتها، وتُدرك بذاتها، وهي مستوى الواقع الوحيد ولا يوجد أي شيء وراءها متجاوزاً لها. ومن ثم فالإنسان نفسه يمكن تفسيره بالعودة لقوانين الطبيعة.

والصفات السابقة هي أهم صفات المادة (بالمعنى الفلسفي)، ومن هنا، تُفهم إشارتنا إلى «الطبيعة» بأنها «الطبيعة/المادة»، وإلى «القانون الطبيعي» باعتباره «القانون الطبيعي/المادي».

وقد فك هتلر «شفرة» الخطاب الفلسفي الغربي الذي يستند إلى فكرة «الطبيعة/المادة»، وذلك بكفاءة غير عادية حين قال: «يجب أن نكون مثل الطبيعة، والطبيعة لا تعرف الرحمة ولا الشفقة»، وهو في ذلك متبع لكل من داروين ونيتشه، ومتبع لواحدٍ من أهم التقاليد الأساسية في الفلسفة الغربية»[1].

وقد شبه المسيري العلمانية الشاملة في النص السابق بالحلولية الكمونية المادية.

ـ الحلولية الكمونية الواحدية:

أحياناً يطلق عليها الحلولية الكمونية «المادية» وأحيانا «الواحدية».

«هي مذهب الحلول أو الكمون القائل بأن كل ما في الكون (الإله والإنسان والطبيعة) مُكوَّن من جوهر واحد، مكتف بذاته يحتوي على مركزه وركيزته الأساسية (مطلقة) داخله. ومن ثم فإن العالم متماسك بشكل عضوي لا تتخلله أية ثغرات ولا يعرف الانقطاع أو الثنائيات، خاضع لقوانين واحدة كامنة فيه لا تُفرِّق بين الإنسان وغيره من الكائنات (وهذه كلها صفات الطبيعة/المادة). ومن ثم ينكر هذا المذهب وجود الحيز الإنساني المستقل كما ينكر إمكانية

(١) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، جـ ٢، ص ٤٥٩، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، جـ ٨، ص ٢٥.

التجاوز. وفي إطار الحلولية الكمونية يمكن رد كل الظواهر، مهما بلغ تنوعها وعدم تجانسها، إلى مبدأ واحد كامن في العالم. ومن ثم تتم تسوية الإنسان بالكائنات الطبيعية وتُلغى كل الثنائيات وتسود وحدة الوجود التي تتسم بالواحدية الصارمة التي تنزع القداسة عن كل الأشياء وتصبح كل الأمور نسبية»[1].

ـ الواحدية المادية:

«الواحدية المادية» هي ذاتها الواحدية الكونية. فهي تُوحِّد الإنسان بالكون مع استبعاد الإله تماماً، وهذه الرؤية تشكل الإطار المعرفي لكل الأيديولوجيات العلمانية الشاملة الحديثة. وهي لا تختلف في أساسياتها عن الواحدية الكونية القديمة، فكلاهما يرى أن ثمة جوهراً واحداً في الكون ينفي وجود الحيز الإنساني والثنائية الناجمة عن وجوده.

وعالم الواحدية المادية يستبعد من منظوماته المعرفية والأخلاقية أي عنصر من عناصر التجاوز (الإله – القيم الإنسانية والأخلاقية المطلقة ـ الغائيات المتجاوزة لحركة المادة)، وينظر للعالم من خلال قانون طبيعي مادي واحد، يسري على الإنسان سريانه على الطبيعة/المادة، ومن ثَمَّ، فالرؤية الواحدية المادية تُوحِّد بين أنها «حتمية»[2] تمر بها كل المجتمعات البشرية. وتصاعُد عمليات الترشيد ثم تطبيقها على مستوى العالم، يعني تزايد تساقط الحدود والخصوصية بحيث يصبح العالم كله مادة استعمالية، مجرد سوق ضخم، ويصبح كل البشر كائنات وظيفية، أحادية البُعْد، يمكن التنبؤ بسلوكها وحوسلتها وتوظيفها. وعندما يسود التجانس الكامل بين معظم أو كل المجتمعات البشرية، وعندما تتلاقى وتتبع نمطاً واحداً

---

(١) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، جـ ٢، ص ٤٦٧ – ٤٦٨. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، جـ ٨، ص ٢٨.

(٢) «والحتمية بالمعنى الفلسفي، مذهب من يرى أن جميع حوادث العالم، وبخاصة أفعال الإنسان، مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً محكماً. فإذا كانت الأشياء على حالة ما في لحظة معينة من الزمان، لم يكن لها في اللحظات السابقة، أو اللاحقة، إلا حالة واحدة تلائم حالتها في تلك اللحظة المعينة. وأصحاب هذا المذهب يرون أن لهذا العالم نظاماً كلياً دائماً لا يشذ عنه في الزمان والمكان شيء، وان كل شيء فيه ضروري، وانه من المحال أن يكون إطراد الأشياء ناشئاً عن المصادفة والاتفاق، بل الطبيعة في نظرهم مبرأة من كل إمكان خاص، وجواز عام، ليس فيها ابتداء مطلق، ولا علة أولى، ولا طفرة، ولا معجزة»، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، جـ ١، ص ٤٤٤. وتعتبر الحتمية من أهم مبادئ الفلسفة الماركسية ويعتبرون المادية التاريخية أول من أدخل الحتمية الأصلية في البحث الاجتماعي. انظر: الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط الرابعة، ١٩٨١م.

فالحتمية في المدلول المادي: جملة الشروط التي تعين حدوث ظاهرة من الظواهر.

وفي المدلول المجرد: جملة العلل والمعلولات المترابطة ترابطاً ضرورياً.

أما الصورة العلمية للنظرية الحتمية فهي بقاء الطاقة بمعنى أن الطاقة باقية خلال تحولات المادة بحيث تكون كل ظاهرة صورة لطاقة سابقة.

انظر: المعجم الفلسفي، لمراد وهبة ص١٦٣

وقانوناً عاماً واحداً (قانون التطور والتقدم العالمي الحتمي) يصبح العالم مكوناً من وحدات قد تكون غير مترابطة ولكنها متشابهة، ما يحدث في الواحدة يحدث في الأخرى (وهذا ما سماه ماكس فيبر[1] «القفص الحديدي»)، وهي مرحلة العولمة»[2].

- الداروينية الاجتماعية:

وختم المسيري تعريفه للعلمانية الشاملة بجملة «ولعل المنظومة الداروينية الصراعية هي أكثر المنظومات اقتراباً من نموذج العلمانية الشاملة».

ويؤكد في كل دراسة عندما يناقش الداروينية الاجتماعية المعنى السابق يقول: «ولعله لا توجد فلسفة أثرت في عصرنا الحديث أكثر من الفلسفة الداروينية، كما لا توجد فلسفة بلورت الرؤية العلمانية الشاملة للكون أكثر من الفلسفة الداروينية»[3].

ويذهب المسيري إلى «أن الداروينية هي النموذج المعرفي الكامن وراء معظم الفلسفات العلمانية، إن لم يكن كلها»[4]، حتى رؤيته المعرفية لقضية التطور الذي طرأ على وضع المرأة فيما بعد تحريرها أو ما يسميه بحركة التمركز حول الأنثى وهو فكر حلولي يسعى إلى إلغاء الثنائيات والاختلافات بين الجنسين وتهدف إلى تصعيد الصراع بينهما، هذا التحول السلبي ما هو إلا أحد مظاهر روح الصراع الداروينية[5].

ويرى دعاة الداروينية الاجتماعية أن القوانين التي تسري على عالم الطبيعة والغابة هي

---

(١) ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠): عالم اجتماع ومفكر سياسي ألماني. وإن فكره لا يزال يعتبر من أهم مصادر الفكر السياسي والسوسيولوجي الحديث. ولا تزال نظرياته تثير ردود فعل كثيرة عند المفكرين وعلماء الاجتماع من مؤيديه وأخصامه خصوصاً النتائج التي توصل إليها في أهم كتبه على الإطلاق «الأخلاق البروتستانت والفكر الرأسمالي، عن الدور الحاسم الذي يلعبه الفكر في تنظيم وتوجيه البنية الاقتصادية، على عكس ما قدمه ماركس في هذا المجال، حين شدد على أولوية الاقتصادي على الفكري والأيديولوجي. انظر: عبدالوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، جـ ٤، ص ٦٥٦. وموسوعة العلوم السياسية، إصدار جامعة الكويت، جـ ١، ص ٣٠٣، ٣٢٥، ٣٨٣، ٣٨٩، ٤٣٩، ٤٤٦، ٤٨٤، ٤٩١.

(٢) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، جـ ٢، ص ٤٦٤ - ٤٦٥، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، جـ ٨، ص ٢٧ - ٢٨.

(٣) الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، ص ٢٥٥.

(٤) د. عبدالوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص ٩٧.

(٥) ما بين حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى: رؤية معرفية، جـ ٣، ص ٧١، الدورة الخامسة لجامعة الصحوة الإسلامية تحت عنوان «حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام»، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المملكة المغربية، ٨ - ٩ رجب ١٤١٩/٢٩ - ٣٠ أكتوبر ١٩٩٨م.

ذاتها التي تسري على الظواهر الإنسانية، التاريخية والاجتماعية.

وقد وظفت هذه النظرية، في تبرير التفاوت بين الطبقات داخل المجتمع الواحد وفي الدفاع عن حق الدول العلمانية المطلقة وتبرير المشروع الإمبريالي الغربي على صعيد العالم بأسره. فالفقراء في المجتمعات الغربية وشعوب آسيا وأفريقيا (والضعفاء على وجه العموم) هم الذين أثبتوا أن مقدرتهم على البقاء ليست مرتفعة، ولذا فهم يستحقون الفناء أو على الأقل الخضوع للأثرياء ولشعوب أوروبا الأقوى والأصلح[1].

كان من المتوقع أن تزداد وتيرة النظرة المادية للحياة والعلاقات الإنسانية لتصل إلى الداروينية وهي ترجمة لكلمة داروينيزم Darwinism الإنجليزية، ويقال لها الداروينية الاجتماعية. وهي كلمة منسوبة إلى اسم تشارلز داروين (١٧٣١ - ١٨٢٠م). لأن داروين لم يكتف بإسناد الخلق إلى الطبيعة كما قال وهو يشرح نظريته «إن الطبيعة تخلق كل شيء ولا حد لقدرتها على الخلق Wature creates erergthing and there is no limitto its creativity.

وقال كذلك: «إن الطبيعة تخبط خبط عشواء»[2].

فإن الإلحاد كان موجوداً في أوروبا، ولكن الجديد الذي جاء به داروين شيء آخر ألا وهو حيوانية الإنسان.

ولقد كان لهذه الفكرة إيحاءاتها الخطيرة في كل اتجاه مهدت للداروينية الاجتماعية.

فحين يكون الإنسان حيواناً أو امتداداً لسلسلة التطور الحيواني فأين مكان العقيدة في تركيبه، وأين مكان الأخلاق وأين مكان التقاليد الفكرية والروحية والأخلاقية والاجتماعية...إلخ؟! وحين يكون حيواناً، أو امتداداً لسلسلة التطور الحيواني، فما مقياس الخطأ والصواب في أعماله؟ وكيف يقال عن عمل من أعماله إنه حسن أو قبيح، جائز أو

---

(١) د. عبدالوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص ٩٧ وما بعدها.

(٢) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ص ٩٤.

غير جائز... بعبارة أخرى كيف يمكن إعطاء قيمة أخلاقية لأعماله، وحين يكون حيواناً أو امتداداً لسلسلة التطور الحيواني فما معنى «الضوابط» المفروضة على سلوكه؟ وما معنى وجود الضوابط على الإطلاق[1]؟»[2].

وثارت معركة عريضة بين داروين والكنيسة، التي اتهمته بالإلحاد والكفر والمروق[3] ورد هو إن رجال الدين مخرفون.

فإن هذه النظرية التي زلزلت العقيدة في الله وهزت الإيمان بإنسانية الإنسان ورفعته وسموه وروحانيته. وضربت بقوة بفكرة «الثبات» بأي نظام من النظم أو قيمة من القيم أو فكرة من الأفكار[٣].

وكل تلك الآثار والإيحاءات يمكن أن تستخرج من النظرية وتستثمر ضد المشتركات الإنسانية. وقال لنا الواقع أن اليهود هم خير من وظف النظرية واستخرجوا هذه الإيحاءات كلها التي لم يقلها داروين، وربما لم يفكر فيها، ولكنهم أسرعوا إلى اقتناصها، وأنشأوا منها نظريات «علمية» اقتصادية ونفسية واجتماعية... وغيرها كلها لمحاربة الدين والأخلاق والتقاليد. وكانت فكرة «التطور» ذاتها من أشد ما لعب به اليهود لزلزلة عقائد «الأمميين» وتقويضها بعد تضخيمها وضرب كل ما هو ثابت في فطر الناس[4].

ثم جاء الفكر الصهيوني، الذي هو ترجمة للرؤية الداروينية، مثله مثل الفكر النازي، فالصهاينة قاموا بغزو فلسطين باسم حقوقهم اليهودية المطلقة التي تَجبُّ حقوق الآخرين، كما أنهم جاؤوا إلى فلسطين ممثلين للحضارة الأوروبية ويحملون عبء الرجل الأبيض. وهم، نظراً لقوتهم العسكرية، يملكون مقدرة أعلى على البقاء. أي أنهم جاؤوا من الغرب مسلحين

---

(١) قالت الداروينية الحديثة - فيما بعد - ان الضوابط موجودة في الكيان «البيولوجي» للإنسان، في تركيب مخه وجهازه العصبي، وانه متفرد بهذا عن الحيوان! ومع ذلك يرفضون الدين!، المرجع السابق، ص ٩٨.

(٢) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ص

(٣) فصل القول في إلحاده من عدمه ما أكده داروين بنفسه، فقد أكد بقوة قبل موته ببضع سنوات أنه لم يكن ملحداً، وهذه عبارته المنشورة في مذكراته: «لقد ترددتُ كثيراً في حياتي بين كثير من المعتقدات تأرجحت عاطفتي الدينية كثيراً بين الصعود والهبوط، ولكني في أشد اللحظات تردداً لم أشعر قط بأني كنتُ ملحداً، ولم أنكر قط وجود الله. وأعتقد بصفة عامة وخصوصاً عندما أخذت أقترب نحو الشيخوخة أن اللاأدرية agnosticism هي المبدأ الذي ينطبق أكثر من غيره على آرائي الدينية». ويا له من إيمان أشبه بالإنكار، انظر: د. سيد بدوي، أصل الأنواع لداروين، جـ ٢، ص ٩٧٣، ص ٩٧٦، سلسلة تراث الإنسانية، إصدار المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، بلا بيانات أخرى.

(٤) محمد قطب، معركة التقاليد، ص ١٤ - ١٥.

(٥) انظر: محمد قطب، فصل «اليهود الثلاثة»، من كتابه التطور والثبات في حياة البشر، ص ٣٥ - ٦٠، دار الشروق، القاهرة، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

بمدفعية أيديولوجية وعسكرية داروينية علمانية ثقيلة، وقاموا بتسوية الأمور من خلال الموقع الدارويني النيتشوي[1] فذبحوا الفلسطينيين وهدموا قراهم واستولوا على أراضيهم، وهي أمور شرعية تماماً من منظور دارويني علماني، بل وواجبة. ولعل تأثر معظم المفكرين الصهاينة بنيتشه أمر له دلالته في هذا المقام[2].

ـ مشروع القِرْد الأعظم:

من الأسباب التي أوردناها في سبب غموض مفهوم العلمانية، ونشوب الخلاف حول تعريفها، أن دارسيها اعتبروها فكرة ثابتة، لا متتالية آخذة في التحقق، وإغفال تاريخ العلمانية جعل الدارسين - كلاً حسب لحظته الزمنية - درسوا ما هو قائم وحسب دون أن يدرسوا حلقات المتتالية.

لقد خضعت الداروينية كما رأينا إلى توظيف أيديولوجي بعد أن انتقلت من كونها داروينية بيولوجية إلى داروينية اجتماعية على يد فريدريش لانغ، واتو أموت، وهربرت سبنسر وبنجامين كيد، التي يرى أنصارها أن جذور كل الشرور الاجتماعية في التكاثر الكثيف لأناس ناقصين، ويمجدون قانون الغاب ويصورون أصحاب الثروات على أنهم أبطال متفوقون، وأن بقية الناس في المرتبة الثانية[3].

لكن هل وقفت المتتالية الداروينية عند هذا الحد؟ كلا، فإن الفلسفة المادية ماضية في سلب الإنسان أخص خصائصه، وتفريغه من الامتيازات الربانية التي كرمه بها عن بقية الأحياء التي تشاركه في الحياة. ومن ثم فقد ولدت نظرية أو مشروع القرد الأعظم، لتدلل على العنصرية الغربية العلمانية في عصر ما بعد الحداثة الذي سنتكلم عن خصائصه.

وتتجلى العنصرية الجديدة المعادية للإنسان، والتي تقوم بتسويته بالكائنات الأخرى في أفكار العالم البريطاني ريتشار دوكنز Richard Dawkins أستاذ علم الأحياء في جامعة أكسفورد،

---

(١) نسبة إلى الفيلسوف الألماني فريدرك نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠)، وهو من كبار الأدباء الألمان وفيلسوف يجيء ترتيبه الثالث بعد كانط وهيجل في سلم الفلاسفة الألمان. كان شديد الإلحاد، وجعله محور كتاباته عاش ناسكا، وأحب شوبنهاور لتشاؤمه، لكنه انقلب عليه واعتنق مبدأ الحياة، ومع ذلك ظلَّ التشاؤم يلازمه حتى أورده الجنون في الخامسة والأربعين. وأشهر كتبه وأهمها «هكذا تحدث زارد شتّ»، وزاردشت هو الإنسان القوي الذي يحطم ألواح القيم القديمة ويستبدلها بالأخرى، ساوره الانتحار ثلاث مرات في حياته ومات وهو مصاب بالخبل في عقله متأثراً بإصابة زهرية قديمة. انظر: د. عبدالمنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، ص ٤٨٩، ود. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص ٦٢٥.

(٢) د. عبدالوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص ١٠٤.

(٣) محمد صهيب الشريف، «العلمانية تحت المجهر»، ملحق التعريفات، ص ٣١٢.

الذي يبدأ منظومته بالقول: «إن الإيمان بإله متجاوز للنظام الطبيعي إن هو إلا خلل في العقل يشبه الفيروس الذي يصيب الكمبيوتر، أي إن المرجعية النهائية هنا هي الطبيعة/المادة التي تشبه الكمبيوتر المبرمج بدقة بالغة.

ويؤكد دوكنز على أنه لا يعدّ نفسه عضواً في الجنس البشري ولا إنساناً عاقلاً هومو سابينز homo sapiens. وقد بدأ هذا الأستاذ حركة سياسية لمنح القرود (باعتبارهم أقلية مضطهدة) حقوقاً متساوية مع البشر، على أساس الأطروحة الداروينية التي تذهب إلى أن الإنسان والقردة متساوون من الناحية الجوهرية وإلى أننا نحن أنفسنا (في واقع الأمر) قرود. ثم يصفي دوكنز كل الثنائيات حين يؤكد أن الإنسان يسقط في شكل من أشكال الازدواجية الأخلاقية حين يُطبِّق منظومة أخلاقية على نفسه مختلفة عن تلك التي يطبقها على القردة!

وظهر ما يسمَّى مشروع القرد الأعظم الذي أصدر إعلان القردة العليا على غرار إعلان حقوق الإنسان. ويبدأ الإعلان بما يلي: «نحن نطالب بتأسيس جماعة من القردة العليا من الأعضاء المتساوين في الحقوق تضم ما يلي: البشر - الشمبانزي - الغوريلا - والأورنج أوتانج». وقد عرَّفت عالمة الأنثروبولوجيا(1) الهولندية بربارة نوسكي Borbara Noske هدف هذا

---

(1) أنثروبولوجيا: «1- كلمة مشتقة من كلمتين يونانيتين: انثروبوس Anthropos بمعنى الإنسان، ولوجوس Logos أي الكلمة أو الموضوع أو الدراسة. فالأنثروبولوجيا علم الإنسان. ولكن تعبير علم الإنسان واسع بحيث يشمل علوما أخرى هي العلوم الإنسانية Humanities أو Human Sciences كالجغرافيا البشرية والتاريخ والاجتماع وعلوم الحضارات وعلم النفس... وهذه كلها تعد علوما إنسانية لأنها تتناول الإنسان في ناحية من نواحيه. وسمى الباحثون علم الأنثروبولوجيا بعلم المجتمعات المتأخرة، وسرعان ما استبعد هذا الاسم، لأنه يحمل حكما معياريا على الشعوب البدائية مما لا يتفق والروح العلمي والمنهج الوضعي السليم. ودرج الجغرافيون العرب على تسمية هذا العلم منذ ثلاثين سنة باسم الدراسات البشرية، وهي تسمية لها اعتبارها، لأن كلمة «بشر» تشير إلى الجوانب الفطرية أو السلالية في الإنسان، وهي تتفق مع الميزات العامة لموضوع الأنثروبولوجيا. ويؤثر كثير من الباحثين التعريب على الترجمة.

2 - الأنثروبولوجيا علم يدرس بشكل رئيسي المجتمعات البدائية. وفي ذلك يقول عالم الإنسان الأمريكي مانتشب وايت M.White «إننا في استخدامنا لتعبير علم الإنسان لا نقصد دراسة الإنسان بقدر ما نقصد دراسة الإنسان البدائي، وهذا يعني دراسة المجتمعات الفطرية أو التي مازالت أقرب للفطرة. وذلك أن دراسة الإنسان المتطور المعقد لمجتمعاتنا المتطورة أو المتحضرة، بالمعنى الحضري لهذه الكلمة ليست من مهمة عالم الإنسان، بل من مهمة عالم الاجتماع (أنثروبولوجيا، لندن سنة ١٩٥٤). والأنثروبولوجيا حين تدرس الإنسان، تتناوله من زاويتين: الأولى من حيث كونه جزءا من الطبيعة أو الظواهر الطبيعية التي تسود الكون، وهذه الناحية هي موضوع الأنثروبولوجيا الفيزيقية Physical Anthrop التي تدرس علاقة الإنسان في نشأته وتطوره بالمجموعات الحيوانية، وكيف انفصل الإنسان عن الأنواع الحيوانية الأخرى، وتعنى بتقسيم الجماعات الإنسانية إلى سلالات بشرية، وبيان الأساس الفيزيقي الذي بني عليه ذلك التقسيم وبيان المقاييس المستخدمة في ذلك... أما الزاوية الثانية فهي التي تتناول الإنسان من حيث كونه كائنا حيا ذا عقل وثقافة، وتلك هي الأنثروبولوجيا الثقافية Cultural Anthrop والأنثروبولوجيا الاجتماعية Social Anthrop وهما يدرسان الثقافات والنظم الاجتماعية في المجتمعات البشرية المختلفة في نشأتها وتطورها وانتشارها... ويكتشفان القوانين التي تخضع لها كل تلك الظواهر. وهناك أخيرا الأنثروبولوجيا التطبيقية Applied Anthrop، وهي العلم الذي يستعين به رجال السياسة والعلماء عندما يريدون إصلاح المجتمعات البدائية وتطويرها في النواحي الاجتماعية المختلفة كإصلاح النظم التعليمية والقضائية والوسائل التكنولوجية في الزراعة والشؤون الاقتصادية عامة. ذلك أن هناك متخصصين في تطبيق وسائل الإصلاح الحديثة على المجتمعات البدائية، وهؤلاء يراعون في تطبيق تلك الوسائل الاتجاهات الدينية والفكرية التي تسود المجتمع، والتي قد تقف بعنف في سبيل تلك الوسائل». انظر: معجم العلوم الاجتماعية، ص ٧١.

الإعلان بأنه «فك التمركز حول الإنسان».

بدأ مشروع القرد الأعظم في لندن في يوم ١٤ يونيو ١٩٩٣م. وقد بدأ بمقال في مجلة التايمز في ٧ يونيو كتبه أستاذ من جامعة برنستون يسمى آلان ريان Alan Ryan بعنوان: هل للقردة العليا حقوق؟ بيَّن فيه أن مجموعة من الأكاديميين المتميِّزين، مثل بيتر سنجر Peter Singer، وهو منظّر حركة تحرير الحيوانات وحقوق الحيوان، وباولا كافالييري Paola Cavalieri وجين جودال Jane Goodall، يساندونه في هذه الحركة. وقد نحت ريان مصطلح سبيشيزم speciesism، أي التمييز ضد الأنواع الحيوانية الأخرى، على غرار ريسيزم racism أي التمييز ضد العناصر البشرية الأخرى.

ثم كتب دوكنز مقالاً في مجلة نيو ساينس New Science ذا طابع معرفي. فهو يرى أن الإيمان بأن الإنسان يشغل مكانة خاصة في الكون هو تعبير عما سمّاه العقل غير المستمر (دسكونتنيوس مايند discontinuous mind)، أي العقل الذي يرى عدم استمرار في الكون، أي يرى أن ثمة مسافة بين الإنسان والطبيعة، وهو مفهوم يرى أن الإنسان مفهوم مطلق مختلف عن مفهوم القرد، وهذا التمييز وهذه الثنائية - في تصوره - هي مصدر كل الشرور. أما النظرية التطورية، فهي تنكر عدم الاستمرار، وترى استمراراً كاملاً بين الإنسان والقردة. ولذا، فإن مقولة قرد تتضمن مقولة إنسان. وقد أكد دوكنز أن المواقف الأخلاقية للمجتمع في الوقت الحالي تستند إلى المقولات النوعية (سبيشيست speciest)، أي التي تفرق بين الأنواع وتؤكد عدم الاستمرار.

ثم يرمي دوكنز بالقفاز في وجه كل من يؤمن بإنسانية الإنسان واختلافه عن الحيوان، فيقول: «وماذا لو نجح أحد العلماء في تطوير هجين من الإنسان والقرد. في هذه اللحظة، سيصيح القساوسة والمحامون والإنسانيون والرجعيون يقفون ضد هذا الإنجاز العلمي الذي يدعم نظرية الاستمرار، وهو ما يدل على تحجرهم وإيمانهم بقيمهم الأخلاقية المتحجرة، والقيم الأخلاقية ليست مصنوعة من الحجر، فهي خاضعة للتغير». وقد أتبع هذه المقالة

بمقالة ثانية يبيِّن فيها كيف يمكن تمثيل القرود في المحاكم لحماية حقوقهم، وهاجم محاولة بعض الرجعيين في أن يضعوا خطاً أخلاقياً فاصلاً بين الإنسان والقردة، ودعا إلى تصنيف الإنسان على أنه نوع ثالث من أنواع الشمبانزي.

واليهود ضحايا لهذا النوع من العنصرية الجديدة. وتبدى هذا في فقدانهم هويتهم في كل من الولايات المتحدة وإسرائيل[1]. ومع أن هذه العملية تسمى أمركة، فإنها في واقع الأمر علمنة متطرفة لا يرتبط نتاجها بأي حضارة. وإذا كنا نشكو في الماضي من الإمبريالية الثقافية، فإن الجديد في هذه المرحلة من تطور المنظومة العلمانية الإمبريالية هو أنها لا تُصدِّر لنا ثقافة متكاملة مرتبطة بهوية محددة، وإنما تُصدِّر أشكالا شبه ثقافية نابعة من الطبيعة/المادة تؤدي إلى تخريب الهويات القائمة وتشوهها تماماً، أو تفرغها من الداخل من أي مضمون إنساني مركب حقيقي، ولا تترك سوى قشرة خارجية رقيقة تسمح بالمزيد من العلمنة البنيوية وبالمزيد من تفكيك الإنسان»[2]

- الداروينيون العرب:

لا أعتقد أن أحداً من أنصار نظرية داروين في القرن الماضي، وقد كانوا من غلاة العلمانيين بعضهم لم يتردد في إعلان إلحاده بالله سبحانه، تصوروا أن يصل الأمر بالفكر الدارويني إلى هذا السقوط والانحدار.

ولسنا هنا في معرض الدراسة التفصيلية لأنصار الداروينية من العلمانيين العرب، لكن

---

(١) إلا أن اليهود أقدر من غيرهم في الثبات على هويتهم والارتباط بإنتمائهم العقدي، فهم أقل ذوباناً في منظومة العلمنة المتطرفة من سائر الأقليات. يوضح ذلك تعريف اليهودي الملحد، تقول موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، جـ ٨، ص ٤٣ تحت عنوان «اليهودي الملحد واليهودي الاثني»: «هو اليهودي الذي يستمر في تسمية نفسه يهودياً، رغم أنه لا يؤمن بالإله، ولا بالعقيدة اليهودية، التي يرى أنها مجرد فلكلور وجزء من تراثه الاثني. وبما أنه يزعم أنه يستمد هويته من هذا التراث فهو من ثم «يهودي اثني». وتقبل الشريعة اليهودية باليهودي الملحد باعتباره يهودياً، فاليهودي هو من وُلد لأم يهودية ومن يؤمن باليهودية. وقد تسبب هذا الازدواج في أساس التعريف (العْرق والعقيدة) إلى ظهور مشكلة من هو اليهودي؟ وتحت عنوان «الصهيونية العلمانية والدينية» تقول الموسوعة ذاتها، ص ٤٧ العقيدة اليهودية في التصور الصهيوني الاثني العلماني، إن هي إلا إحدى مكونات القومية اليهودية. ورغم الاختلاف - بين الصهيونية الدينية والصهيونية العلمانية - فإن كلا التيارين يؤمن بأن اليهود شعب عضوي له حقوق مطلقة في فلسطين، فهو مرجعية ذاته ومكتف بذاته. يفسر الدينيون هذا الوضع على أساس الوعد الإلهي ويفسر العلمانيون نفس الظاهرة على أساس الوعي الاثني. وغني عن القول أن كلا التيارين يقبل الصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة.

(٢) د. عبدالوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص ١٩٣ - ١٩٥.

نتبه بما يتطلبه هذا المبحث على ضرورة التفريق بين شريحتين من أنصارها: الأولى أعداء الدين الكافرون بالغيب، والثانية التوفيقيون.

ويعد أشهر من بشّر بالمذهب الدارويني شبّلي شميل، وإسماعيل مظهر فالأول يؤسس الإلحاد من خلال شرحه لمذهب داروين في مقدمته لكتاب «بوخنر» المعرب. ويسمي الإيمان بالدين إيماناً بالمعجزة المستحيلة، ويرى في الإلحاد سعادة الدنيا[١]. وأما الثاني فقد ألف كتاباً ضخماً في الانتصار لمذهب داروين واتجه إلى علوم الأحياء وترجم كتابه «أصل الأنواع» ١٩١٧م[٢].

أما التوفيقيون فإن أبرز من اهتم بنظرية داروين، دراسة وتحليلاً عباس محمود العقاد، في أكثر من كتاب وعلى مراحل زمنية متفرقة وخلاصة رأيه التوفيق بين المعطيات القرآنية والمعطيات الداروينية في خلق الإنسان، بشكل صريح ومفصل ولكن من منطلق إيماني لا يتعارض مع الدين.

ففي كتبه «الإنسان في القرآن» و«حقائق الإسلام وأباطيل خصومه» و«الفلسفة القرآنية» يعقد العقاد مصالحة ووفاقا بين العقيدة الإيمانية في تصورها لخلق الإنسان وبين النظرية الداروينية في تفسيرها لنشوء الخلق، من أجل ذلك نفى العقاد تهمة الإلحاد عن نظرية داروين فقال في كتابه عقائد المفكرين في القرن العشرين،: «أما داروين فلم يزعم قط أن ثبوت التطور ينفي وجود الله، ولم يقل قط إن التطور يفسر خلق الحياة، وغاية ما ذهب إليه أن التطور يفسر تعدد الأنواع الحيوانية والنباتية، وفي ختام كتابه عن أصل الأنواع يقول إن الأنواع ترجع في أصولها إلى بضعة أنواع تفرعت عن جرثومة الحياة التي أنشأها الخلّاق»[٣].

---

(١) انظر: مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم، جـ ١، ص ١٢٦.

(٢) المصدر السابق، جـ ٢، ص ٣٠١. انظر: موسوعة السياسة، رئيس التحرير د. عبدالوهاب الكيالي، جـ ١، ص ١٩٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط الثانية، ١٩٨٥م.

(٣) عقائد المفكرين في القرن العشرين، ص ٤٤، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٧٩م، وإن خطورة توجيه العقاد لهذ المذهب على أسس قرآنية أشد من خطورة إسماعيل مظهر

كما أنه يحاول تخفيف الصورة الحرجة التي تلزم الاعتقاد بمذهب التطور من اعتراف الإنسان بأنه سليل أجداد من القردة. فيقول: «وربما كان لسخف الكبرياء نصيب الجهل في مقاومة القول بالتطور، فإن الأكثرين أنفوا أن يكون آباؤهم وأجدادهم قردة، وظنوا أن تصديق التطور يوجب هذا النسب لا محالة على كل فرد من أفراد السلالة الآدمية.

ولا مسوغ لهذا السخف اليوم إن كان للسخف مسوغ، في حين من الأحيان فليس باللازم في مذهب التطور أن ينتمي كل إنسان حديث إلى قرد عريق، وما من نشوئي إلا وهو يلتمس حلقة بين النوعين، ويجعل للإنسان نسباً مستقلاً في أصله عن غيره من الأنواع العليا بين الحيوان»[1].

ويعجب الإنسان كيف فات العقاد، وهو الخصم الألد للنظريات المادية وعلى رأسها الشيوعية التي لا يفتأ يهاجمها العقاد بالقلم وفي كل محفل[2]، «وهو المجادل البارع، من أن القبول بالمادية التطورية الداروينية يمثل منتصف الطريق - من واقع التطور الفكري التاريخي للغرب - نحو إمكانية القبول بالمادية الجدلية الماركسية، أو بشيء قريب منها في النظر إلى تطور الحياة والمجتمع والأفكار تطوراً مادياً وذلك ما قاومه العقاد بضراوة في فكره»[3]. أي أن دفاعه عن الداروينية لا ينسجم مع خصومته للفكر المادي، بينما مخالفوه من الماديين كانوا منسجمين في أفكارهم التي تسير في نسق واحد المادية والداروينية. ولهذا جاءت استشهادات العقاد بالنصوص القرآنية في إثبات توافقها مع فرضية داروين غير موفقة كقوله: «وأما تتابع الأطوار في العملية النشوئية ومراحلها فيتأكد من الآية ﴿وقد خلقكم أطوارا[4]﴾»[5]. ومعلوم أن سياق

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٨.

(٢) انظر: الحوار الساخن بين العقاد مع أحد الشيوعيين في كتاب «كانت لنا أيام في صالون العقاد»، ص ٢٩٢ - ٢٩٧، المكتب المصري الحديث، القاهرة، ط الثالثة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

(٣) د. محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، ص ٢٤٩ ويلاحظ الأنصاري أن القبول بالداروينية من جانب المفكرين المسيحيين العلمانيين العرب (شميل، أنطون) قد صاحب قبول بمبادئ الفكر الاشتراكي واليساري في الوقت ذاته. ويميل إلى كتاب «هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، فصل «الأيديولوجية الاجتماعية للمثقفين المسيحيين»، ص ٧٦ - ٩٤. والداروينية الاجتماعية هي همزة الوصل بين التطور البيولوجي والتطورية المجتمعية ذات النزع الاشتراكي.

(٤) سورة نوح، الاية (١٤).

(٥) الإنسان في القرآن، ص ١٢٦، بيروت، ١٩٦٥.

(٦) انظر الرد على هذا الاستشهاد الذي يكثر إيراده من أنصار الداروينية في النشوء والخلق، الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، في كتابه «الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية - لماذا...؟ وكيف...؟» تحت عنوان «القرآن ونظرية التطور»، ص ١٥٩ - ١٦٩، و«جر القرآن إلى العلوم الحديثة وجذبها عنها كلاهما تعسف باطل»، ص ١٤٩ - ١٥٨. ورد البوطي كان على مقال للدكتور عبدالكريم الإيراني بعنوان «هل يعارض القرآن نظرية التطور»، نشره في مجلة العربي عدد (٢٤٨).

الآية ومعناها بعيد كل البعد عن التفسير المتكلف للعقاد[6].

ولم يعش العقاد والتوفيقيون ليفجعوا بنظرية القرد الأعظم!!

■ متتالية العلمنة (الانتقال من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة):

يتم الانتقال من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة من خلال عمليات تاريخية طويلة مركَّبة، تأخذ شكل متتالية تاريخية متعددة الحلقات، بعضها واضح ومُحدَّد، والبعض الآخر يصعب إدراكه وتحديده. ولكن جوهر هذه العملية هو تصاعد الترشيد المادي بحيث يصبح كل مجال من مجالات الحياة خاضعاً للقوانين الكامنة فيه، يستمد معياريته من ذاته (أي أن تصاعد الترشيد هو أيضا تصاعد معدلات الحلول)، فيحكم على المجال الاقتصادي بمعايير اقتصادية فقط، وعلى المجال السياسي بمعايير سياسية فقط، وعلى المجال الديني بمعايير دينية فقط.

وهكذا، يصبح كل مجال مكتفٍ بذاته، ومرجعية ذاته. متماسكاً بشكل عضوي، لا يعرف ثنائيات ولا ثغرات ولا انقطاعا (أي أنه يكتسب سمات الطبيعة/المادة)، منعزل عما سواه من المجالات، لا يربطه رابط بها. وينتج عن هذا الانفصال التدريجي لمختلف مجالات الحياة عن المنظومات الدينية والأخلاقية وعن الغائيات الإنسانية. وهكذا تتفتت مجالات الحياة الإنسانية وتتحوَّل إلى مجالات غير متجانسة غير مترابطة. وحينما تواجه الذات الإنسانية العالم تجده منفصلا عنها، غريبا عليها، مفتتا، مجرد مادة نسبية محايدة خاضعة لحركة المادة وحسب.

ويواكب عملية التفتت هذه تعدد المراكز ومواضع الحلول، فتغدو تارة الدولة المركزية، وأخرى الدافع الاقتصادي، وثالثة الدافع الجنسي، ورابعة الذات الإنسانية، وخامسة المجتمع... وهكذا. ويؤدي تعدد مراكز الحلول إلى تعددية مفرطة تولِّد حالة ما بعد الحداثة، وذلك حين تصبح كل الأمور مطلقة، ومن ثَمَّ تصبح كل الأمور متساوية، أي نسبية. ويواجه الإنسان عالماً بلا مركز،

---

(١) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، جـ ٢، ص ٤٧٧ - ٤٧٨، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، جـ ٨، ص ٣٣ - ٣٤.

تتحكم فيه الصدفة[1].

- العلمنة البنيوية الكامنة:

يُلاحظ أن معظم الناس لا ينادون، في أغلب الأحيان، إلا بالعلمانية الجزئية وحسب، إذ لا يجرؤ أحد، إلا قلة نادرة، على المناداة بالعلمانية الشاملة (الطبيعية - العدمية - المتجاوزة للأخلاق)، بماديتها الصارمة وعدائها الشرس للإنسان. ولكن، على مستوى الواقع الفعلي في المجتمع الحديث، يخضع السواد الأعظم من الناس لعمليات علمنة كامنة[1] (نسميها «علمنة بنيوية كامنة») هي في الواقع تعبير عن نموذج العلمانية الشاملة وليس العلمانية الجزئية.

وهذه العلمنة تقوم بها مؤسسات عديدة من بينها الدولة المركزية (بمؤسساتها الأمنية والتربوية التي تزداد مركزية وقوة على مر الأيام) وقطاع اللذة (الذي تصل أذرعته الأخطبوطية إلى كل مكان وإلى مجالات الحياة الإنسانية الخاصة والعامة كافة) والمؤسسات الإعلامية.

ولعل أهم آليات هذه العلمنة البنيوية الكامنة الشاملة الكاسحة هو قطاع اللذة ككل، خصوصاً الأفلام الأمريكية والبرامج والإعلانات التليفزيونية التي تصل إلى السواد الأعظم من البشر، وتقوم بإعادة صياغة رؤيتهم لأنفسهم (عادة في إطار دارويني أو فرويدي أو برجماتي) بشكل بنيوي كامن غير واع - وربما لا يوافقون عليها إن هم أدركوا تضميناتها الفلسفية والمعرفية والأخلاقية-، ولكنه شامل. ونحن نرى أن عمليات الأمركة والعولمة هي في جوهرها عمليات علمنة شاملة كامنة تؤدي إلى الغاء كل الثنائيات والخصوصيات الدينية

(١) يَجْدُر الانتباه إلى أمر مهم يغيب عن الأذهان رغم بديهيته، وهو أن واقع الإنسان يتكون من مستويين، (أو بنيتين) البنية الظاهرة والبنية الكامنة، وعادة ما تكون البنية الظاهرة تبديا للكامنة. وأفضل أن أراهما باعتبارهما دائرتين متداخلتين، الأولى صغيرة (ونشير لها بالجزئية) والأخرى كبيرة ونشير لها بالكلية وهي تحيط بالأولى وتشملها، وهي بمثابة الإطار الذي ينتظمها، ويمكن القول: إن الأولى إن هي إلا مجرد إجراءات تشكل تبدياً للثانية، ولا يمكن فهمها حق الفهم إلا بالرجوع إلى الدائرة الأشمل، لأن هذه الدائرة الأكبر هي البنية الكامنة والمرجعية النهائية، وفي حالة العلمانية يشكل الفصل بين الدين والدولة الدائرة الصغيرة الجزئية الإجرائية، وهو دائرة لا يمكن فهمها في حد ذاتها، وإنما بالعودة إلى الدائرة الشاملة الأكبر التي تشمل الأمور النهائية والمنظومات المعرفية والأخلاقية الكلية التي تمت عملية الفصل في إطارها. انظر: مصطلح العلمانية، ضمن كتاب «العلمانية تحت المجهر»، ص ١٥.

(٢) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، جـ ٢، ص ٤٧٨.

والقومية، وهذا هو جوهر النظام العالمي الجديد[٢].

- المطلق العلماني

«المطلق» هو المركز الذي يتجاوز كل الأجزاء ولا يتجاوزه شيء وهو المبدأ الواحد والركيزة أو المرجعية النهائية. والأنساق الفكرية العلمانية الشاملة قد تنكر أية نقطة مرجعية متجاوزة لهذه الدنيا، إلا أنها تستند إلى ركيزة أساسية ومرجعية نهائية كامنة في المادة (الطبيعة أو الإنسان أو التاريخ)، ولذا فهي مرجعية نهائية مادية تشكل مطلق هذا النموذج، فهي من ثم «مطلق علماني». وهذا المطلق يمكن أن يتخذ عدة أسماء ويتبدَّى من خلال عدة أشكال (اليد الخفية وآليات السوق عند آدم سميث[١] - وسائل الإنتاج عند ماركس - الجنس عند فرويد - الروح المطلقة عند هيجل[٢] - قانون البقاء عند داروين - إرادة القوة عند نيتشه - التقدم اللانهائي في الحضارة العلمانية - عبء الرجل الأبيض في التشكيل الاستعماري الغربي - روح التاريخ عند الهيجليين). وكل هذه المفاهيم إن هي إلا تنويع سطحي على مفهوم الطبيعة/المادة.

وقد بدأت المنظومة العلمانية بأن جعلت الإنسان المطلق العلماني. ولكن مركز المطلقية انتقل، وبالتدريج، إلى عالم الأشياء (الطبيعة/المادة - الدولة - السلعة - وسائل الإنتاج...إلخ). ومن ثم أصبحت كل الأمور، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، طبيعة/مادة لا قداسة لها، وابتلعت الواحدية المادية الإنسان تماما[٣].

---

(١) انظر: دراسة الدكتور عبدالمنعم الطناملي، عن آدم سميث وكتابه الأهم «ثروة الأمم»، جـ ١، ص ٥٢ - ٦٦ من تراث الإنسانية، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

(٢) هيجل، جورج فلهلم فريدريش، فيلسوف ألماني مثالي ولد في ١٧٧٠م ومات عام ١٨٣١م. انظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص ٦٦٤.

(٣) مصطلح العلمانية، ضمن كتاب «العلمانية تحت المجهر»، ص ٩١ - ٩٢، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، جـ ٨، ص ٣٣، والعلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، جـ ٢، ص ٤٧٢ - ٤٧٣.

ـ التحديث والحداثة وما بعد الحداثة:

«التحديث والحداثة وما بعد الحداثة» هي مراحل ثلاث في متتالية العلمانية. فالعلمانية ليست جوهراً ثابتاً يتبدَّى كله في عالم التاريخ دفعة واحدة، وإنما هي متتالية تتحقق حلقاتها تدريجياً عَبْر الزمان، فمن عالم الاقتصاد إلى عالم السياسة إلى عالم الوجدان والأحلام، ثم أخيراً عالم السلوك في الحياة العامة والخاصة. وحينما تسري قوانين العلمانية الشاملة على مجال من مجالات النشاط الإنساني، فإن هذا المجال ينفصل عن المعيارية والغائية الدينية والأخلاقية والإنسانية، فتختفي منه المرجعية الإنسانية، ويصبح مرجعية ذاته ويستمد معياريته من شيئيته. فتصبح المعايير في المجال الاقتصادي اقتصادية، وفي المجال السياسي سياسية، وفي المجال الجمالي جمالية. وهذا ما يُسمَّى «التحييد»، الذي يتصاعد إلى أن يصبح العالم بأسره مجالات محايدة لا يربطها رابط، وتختفي أية معيارية إنسانية عامة، وتتآكل كل القيم والمفاهيم الكلية، وتسود النسبية التي تنكر على الإنسان المقدرة على تجاوز صيرورة عالم المادة والحركة، فيسقط في قبضتها تماما، وتسقط فكرة الحقيقة والحق والخير والجمال والكل، بل وفكرة الطبيعة (البشرية ثم المادية). أي تسقط كل المنظومات المعرفية والأخلاقية والجمالية. فهي عملية تفكيك كاملة.

وهذا الانتقال من عالم متماسك فيه معيارية (حتى لو كانت مادية)، إلى عالم مفكك بلا معيارية، هو الانتقال من عصر التحديث (والحداثة) إلى عصر ما بعد الحداثة[1].

ولهذا فإنه من الطبيعي، أن ينفجر الإنسان ويثور على هذا الوضع، وما النبرة الجنائزية، والاحتجاج العبثي في الأدب الحداثي، إلا تعبير عن إدراك الإنسان لهذه الحقيقة[2].

أما صورة الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، فإن جمعاً من الفلاسفة الغربيين قد

(١) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، جـ ٢، ص ٤٨٣ - ٤٨٤، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، جـ ٨، ص ٣٥ - ٣٦.
(٢) مصلح العلمانية، ص ١١٩.

ساهموا، وفق أساليب ومنهجيات متباينة، في صياغة أطروحة (موت الإنسان)، وتقول هذه الأطروحة بأصوات مختلفة، بأن من علامات ساعة أُفول المتنبأ به للإنسان ولصالحه الثقافي أن مشروع الحداثة برمته قد فشل، وأن العقلانية قد تصدعت، وقد تهاوت جميع مبررات الإيمان بأطروحات التقدم الاجتماعي، ولم تعد هناك أسباب لعقد الآمال على التاريخ، لأنه ليس سوى أسطورة حديثة، وانكشف فراغ مضامين كل أشكال تأويل الإنسان للعالم وللوجود تأسيساً على مبادئ أو قيم.. فعبث، إذن، كل مشاريع الإنسان ومشاقه ونضالاته من أجل المزيد من المعرفة... والمزيد من التحرر[1].

وفي حديثنا عما بعد الحداثة، نلفت الانتباه إلى أن «ما بعد» هنا تعني في واقع الأمر نهاية، و«ما بعد الحداثة»، تعني «نهاية الحداثة»، و«ما بعد الأيديولوجيا» تعني «نهاية الأيديولوجيا»، «فما بعد» إشارة إلى أن النموذج المهيمن قد فقد فعاليته، ولكن النموذج الجديد البديل لم يحل محله بعد[2]، وعندما تحدث البروفسير جون كين عن الجوانب المظلمة للتجربة العلمانية، اختار مصطلح «ما بعد العلمانية» (Post-cecalarism) ليدلل أن نموذج العلمانية قد دخل مرحلة الأزمة، ولكن لم يحل محله نموذج آخر، وبالفعل يتحدث البروفسير كين عن أن العلمانية لم تفِ بوعودها لا في العالم الأول (حيث تنتشر العنصرية والجريمة والنسبية الفلسفية) ولا في العالم الثالث (حيث تحالفت العلمانية مع الفاشية والقوة العسكرية والطبقات المستغلة)[3].

---

(١) انظر: د. عبدالرزاق الدّواي، «موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر»، دار الطليعة، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٢م. ومطاع صفدي، نقد العقل الغربي الحداثة ما بعد الحداثة، ص ٢٢٣، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٠م.

(٢) هنا ينشأ تساؤل وجيه: هل يتصور ذهاب نموذج وعدم حلول نموذج غيره؟ والجواب: من المؤكد أن شيئاً سوف يحل مكان النموذج الذي فقد فعاليته، ولكن هذا الشيء لا يسمى نموذجاً، لأن «النموذج» هو بنية تصورية يجردها العقل البشري من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والحقائق والوقائع، يستبعد بعضها لعدم دلالتها، ويستبقى البعض الآخر، ثم يرتبها ترتيباً خاصاً وينسقها تنسيقاً خاصاً بحيث تصبح مترابطة ومماثلة للعلاقات الموجودة بين عناصر الواقع. إذا فقد النموذج فعاليته ولم يحل مكانه نموذج آخر بالمفهوم الذي سبق بيانه فإن البديل حالة تتسم بالتخبط والوهم والارتباك والحيرة والمتناقضات، وهذه نتيجة طبيعية لفكر ما بعد الحداثة الذي تصبح المعرفة الكلية الإنسانية الشاملة مستحيلة، فهي ليس أساس إنساني أو طبيعي أو إلهي، ولا يمكن التمييز بين الحقيقي والزائف، وإذا كان دعاة ما بعد الحداثة يرفضون فكرة الحقيقة الكلية، ويعتبرونها من مخلفات عصر الاستنارة الذي افترض وجود نظام وقواعد ومنطق، فمن أين سيأتي نموذج كامل وواضح المعالم؟

انظر: الفصل التاسع «في الاختزال والتركيب» من كتاب «اليد الخفية» للدكتور عبدالوهاب المسيري ص٢٨١، وكتابه الجديد «الحداثة ما بعد الحداثة» ص٨١ وما بعدها.

(٣) مصطلح العلمانية، ص ١٤٤ - ١٤٥.

المعنى اللغوي العربي للعلمانية

العلمانية بالعربية لفظة مستحدثة، تسربت إلى الحياة الإسلامية من بين عشرات الألفاظ والمفاهيم الأوروبية في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي.

وأقدم وثيقة تعرضت لترجمة هذا المفهوم هي: (قاموس فرنسي عربي)، (Dictionnaire - Francais - Arbce) لمؤلفه لويس بقطر المصري[1] وجزؤه الأول مطبوع في باريس عام ١٨٢٨م، وطبع الجزء الثاني منه عام ١٨٢٩م. وقد جاء في هذا القاموس ترجمة Seculareite بكلمة (عالمانية)، كما ترجمة الصفة seculier بالمقابلات: عالماني - علماني - ابن الجيل - عامي، وترجم الظرف Seculierement بعبارتي: على طريق العوام - مثل أبناء الجيل»[2].

أما عن تاريخ ورود مادة علماني - علمانية في المعجم العربي المنسوبة إلى العالم؟

فإن المعاجم العربية القديمة خلت تماماً من ورود كلمة علماني بحروفها، وذلك نظرا لحداثة هذا اللفظ في اللغة العربية، لذا المعاجم المتناولة له بالتعريف والتحليل كلها معاجم حديثة.

يقول المنجد في اللغة والآداب والعلوم: «العَلْم: العالَم، العلماني. العامي الذي ليس بإكليريكي[3]»[4].

(١) إلياس بُقطر (١٧٨٤ - ١٨٢١م): مترجم عن الفرنسية وإليها. مصري، قبطي، ولد بأسيوط ومات بباريس، كان من أعضاء المجمع العلمي المصري الذي أنشأه الفرنسيون أيام احتلالهم مصر. وخدم جيشهم بالترجمة. وسافر معهم عند رحيلهم، فعين بباريس مدرساً في المكتبة الملكية Bibliothegae de Roy وصنف «قاموس بقطر» عربي فرنسي، مجلدان. وله مختصر في الصرف لتعليم التلاميذ بمدرسة اللغات الشرقية في باريس. انظر: الزركلي، الإعلام، جـ ٢، ص ٩. وأخطاء د. رفعت السعيد، في كتابه «العلمانية بين الإسلام والعقل والتأسلم»، ص ٦، في اعتباره لبنانيا بينما هو مصري صعيدي.

(٢) العلمانية تاريخ الكلمة وصيغتها، أ. د. عبدالصبور شاهين، ص ١١٩، ملحق رقم (١) من كتاب جذور العلمانية، د. السيد أحمد فرج.

(٣) الاكليريكي Clerical، أي من ينتسب إلى الاكليروس، وهم طبقة رجال الدين، أو من يناصر الاكليريكية، وهي مذهب يقول بضرورة تدخل رجال الكهنوت في الشؤون العامة. د. جورج طرابيشي، الموسوعة الفلسفية العربية، إصدار معهد الإنماء العربي، المجلد الثاني، القسم الثاني، ص ٩١٤.

(٤) المنجد في اللغة والأدب والعلوم، لويس معلوف، الطبعة الجديدة، الطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص ٥٢٧.

(٥) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مطبعة مصر، ط ١٩٦١م.

ولقد اتسع انتشار الكلمة بعد أن فرضت نفسها في أول معجم عربي - عربي وهو المعجم الوسيط الذي يقول: «العَلْم. العالَم. العلماني: نسبة إلى العَلْم بمعْنى، العَالَم وهو خلاف الديني أو الكهنوتي»[٥].

ويقول معجم العلوم الاجتماعية: «علماني: Secular نسبة إلى العَلْم بمعنى العالَم وهو خلاف الديني أو الكهنوتي، وهذه تفرقة مسيحية لا وجود لها في الإسلام، وأساسها وجود سلطة روحية هي سلطة الكنيسة، وسلطة مدنية هي سلطة الولاة والأمراء.

والعلمانيون يحكمون بوجه عام العقل ويرعون المصلحة العامة دون تقيد بنصوص أو طقوس دينية. وكانوا في الغالب مبعث التطور والتجديد في المجتمعات الغربية، ولذا كانوا في خلاف مع الكنيسة ورجال الدين، وأوضح ما يبدو نشاطهم في الثقافة والتعليم، فلهم ثقافتهم ومدارسهم العلمانية، وعدت الثورة الفرنسية من أكبر الحركات العلمانية»[١].

وتذهب موسوعة معهد الإنماء العربي إلى أن كلمة علمانية - بفتح العين - «خلافاً للاعتقاد الشائع... غير مشتقة من العِلْم، بل من العَالَم، وعلى هذا فإن العلماني هو من ينتسب إلى العالم أو العالمين أي الناس، في مقابل الرباني المنسوب إلى الرب. وبذلك يكون الاشتقاق العربي المستحدث مطابقاً للاشتقاق اليوناني - اللاتيني لكلمة Laîc»[٢].

ولم تبعد موسوعة العلوم السياسية، عن سابقاتها من المعاجم في نسبة العلمانية، إذ تقول: «العلمانية يقابلها في اللغة الإنجليزية كلمة (Secularism) وأصلها لاتيني هو (saecularis) ويعني «الدهر» (Age) أو «العالم» (World) أو «الزمن» (Thetimes) والعلماني عكس الديني ويستخدم اصطلاحاً للاشارة إلى مدخل للحياة ينفصل تماماً عن الديني ويتشكل كلية باهتمامات زمنية دنيوية»[٣].

(١) معجم العلوم الاجتماعية، ص ٤٢٥، بإشراف مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط ١٩٧٥.

(٢) الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، المجلد الثاني، الجزء الثاني، ص ٩١٤.

(٣) موسوعة العلوم السياسية، إصدار جامعة الكويت، جـ ١، ص ٢٩٨، ١٩٩٣ - ١٩٩٤.

(٤) د. عبدالوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، جـ ٤، ص ١٧٩.

أما أوسع الموسوعات السياسية العربية، فعرفت مفهوم العلمانية من دون أن تتطرق إلى قضية ترجمة المصطلح وانتقاله من أصله اللغوي في بيئته الغربية إلى العالم الإسلامي[٤].

من خلال ما تقدم نجد أن المعاجم والموسوعات العربية في تعريفها للعلمانية أقرت المعنى الذي يتفق مع الاستعمال الغربي لهذا المصطلح. فالعلمانية هي النظرة الدنيوية في مقابل الدينية أو الكهنوتية والعلماني هو ما يتعلق بهذا العالم الدنيوي في مقابل الديني أو الكهنوتي.

وإن استحداث لفظ العلمانية في القرن التاسع عشر وفي سياق من الترجمة المعجمية يعني ان المشكلة لم تكن مطروحة في ظل الحضارة العربية الإسلامية التي ما احتاجت بالتالي إلى نحت المفهوم[١].

ولذا فإن ضبط كلمة «عَلمانية» يكون بفتح العين المهملة وسكون اللام نسبة إلى العَلْم بمعنى العالم.

وإن كان هناك اتفاق على أن كلمة «عَلْم» من معانيها «العالم» كما سبق بيانه.

لكن الذي يظهر – والله أعلم – أن هذا من باب مجاراة اللفظ بحيث يتمشى مع أقرب صيغ النسب في اللغة العربية.

ونسبة العلمانية إلى العالم سماعية على غير القياس مثل رباني نسبة إلى «رب» وكقولهم «روحاني ونفساني ونوراني وجسماني»[٢].

وزيادة الألف والنون قبل ياء النسب للمبالغة وزيادة معني الكلمة قوة من قِبَل أن زيادة الألف والنون في الصفة تفيد الامتلاء من تلك الصفة عادة.

ألا ترى إلى غاضب وغضبان وجائع وجوعان إلى غير ذلك فمن ثم قال الزمخشري:

---

(١) د. جورج طرابيشي، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، المجلد الثاني، الجزء الثاني، ص ٩١٤.

(٢) د. سفر الحوالي، العلمانية، ص ٢١، د. يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجها لوجه، ص ٤٨.

(٣) الزمخشري، الكشاف، جـ ١، ص ٤٤٠ وللدكتور صلاح يعقوب، اجتهاد في دراسته لمصطلح العلمانية في لغتنا العربية، حيث أوجد رابطة وعلاقة بين الاستعمالين القديم والحديث لكلمة «عَلْم» والذي هو في العربية بمعنى الانشقاق في مشفر البعير، وناقش موقف مجمع اللغة العربية من اللاحقة (الألف النون) في العلمانية، إذ يجعلها في مجال ترجمة المصطلح العلمي مقابل اللاحقة الدالة على التشبيه ونص القراءة. انظر: العلمانيون والقرآن دراسة موضوعية ص ٤٣ – ٤٥.

«والرباني منسوب إلى الرب بزيادة الألف والنون كما يقال – رقباني ولحياني وهو الشديد التمسك بدين الله وطاعته»[٣].

بهذا نخلص بأن الترجمة العربية الشائعة لكلمة «Secularism, Secularite» في اللغات الأوروبية «بالعلمانية» بكسر العين المهملة، ترجمة مضللة لأنها توحي بأن لها صلة بالعلم، بينما هي في لغاتها الأصلية لا صلة لها بالعلم. وإنما علاقتها قائمة بالدين ولكن على أساس سلبي. أي على أساس نفي الدين والقيم الدينية عن الحياة[١].

- موقف العلمانيين من تعريب «العلمانية»:

الأهم من موقف العلمانيين من تعريب المصطلح الغربي، هل هو بفتح العين المهملة «عَلمانية» أو بكسرها «عِلْمانية». موقفهم من الإسلام نفسه، إذ أن موقفهم من العلمانية فرع عن تصورهم للإسلام.

والحق أن عامة العلمانيين عندما يتناولون الإسلام بالدراسة في معرض حديثهم عن العلمانية، إنما ينطلقون من ذات الرؤية التي ينطلق منها الغربيون في محاكمة دينهم. فتراهم يتكلمون عن الإسلام بعقلية غربية، ومن ثم تنتهي بحوثهم إلى إقصاء الإسلام عن شؤون الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية والفنية، ويحصرونه في الشعائر التعبدية، ويَعْتبرونه من الخصوصيات الفردية (الشخصية)[٢]، أي أنهم مقلدون للغرب تقليداً كلياً في المنطلقات والنتائج.

لكن الغربيين قبل أن يتخذوا موقفهم من الدين وتحجيمه، وجعل سلطان العلم مهيمناً عليه، درسوا الدين في مجمله وفي تاريخه، وانتهوا إلى أن التعاليم الكنسية المختلفة، التي يراد تقيد المجتمعات الغربية بها، لم تنزل وحياً من عند الله، وإنما هي مواضَعات بشرية،

---

(١) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ص ٤٤٥.

(٢) انظر: على سبيل المثال، د. عادل ضاهر، الفصل الحادي عشر، «الإسلام والعلمانية»، من كتابه «الأسس الفلسفية للعلمانية»، ص ٣٢٧.

فإذا كانت هذه التعاليم من صنع الإنسان، فما الذي يوجب الالتزام بها!. وهكذا كانت نتيجة لدراساتهم المكثفة لمصادر الدين المسيحي عندهم أفضت إلى القناعة المنطقية السليمة بما انتهوا إليه من قرار العلمانية واتخاذها الحاكم البديل.

أما العلمانيون في ديار المسلمين، فإنهم اكتفوا بتقليد الغربيين في قرارهم الأخير الذي اتخذوه، دون أن يقلدوهم في الدراسات الدقيقة للدين عندهم، أهو وحي منزل من عند الله أم هو عبارة عن مجموعة مواضعات اتفق عليها رجال الدين مع الزمن[1].

إنهم في تقليدهم المشوه يتجاوزون أهم محور من محاور البحث العلمي وجوهر الخلاف بيننا وبينهم، ألا وهو تحديد مصدر الشريعة، وهي الحلقة المفقودة في أطروحات غالب العلمانيين، وباعتقادي، إننا لن نصل لنتيجة بل يصعب التفاهم بين الإسلاميين والعلمانيين، ما داموا يغفلون البحث أولا في مصدر الشريعة، وإن وضوح العلمانيين في الإجابة عن سؤال: هل الإسلام وحي من الله أم أنه إنتاج من عقل بشري، سوف يمتص قدرا كبيرا من النقاش ويجلي الرؤية، ويحدد مسار الجدل.

فإن منطق الخطاب مع من يعتقد بأن الإسلام دين سماوي معصوم يختلف عن مخاطبة من يرى أن الإسلام فكر بشري نشأ نتيجة لظروف اقتصادية واجتماعية وزمانية معينة.

وإن كان العلمانيون غيروا خطتهم في نقد الإسلام، فهم يسكتون عن جوهر القضية (مصدر الإسلام) ويركزون على ظنية النصوص والعزف على وتر أن القرآن حمّال أوجه، والولوج من باب التأويل وتبني المدارس العقلية في التاريخ الإسلامي لا سيما «المعتزلة».

---

(١) د. محمد سعيد رمضان البوطي، يغالطونك إذ يقولون، ص ٣٩ وما بعدها.

(٢) وأوضح نموذج لذلك: حسين أحمد أمين، وانظر: كشف تزويراته المتعمدة، وسرقاته لشبهات المستشرقين عند كل فاضحيه»، د. محمد عمارة، في كتابه الإسلام بين التنوير والتزوير، ص ٢١٠، دار الشروق، القاهرة، ط الأولى ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م. ومنذر الأسعد في كتابه «إسلام آخر زمن»، مكتبة العبيكان، الرياض، ط الثانية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م. ثم اختصر الردود عليه في كتاب سماه «الكاذب الحزين، حسين أحمد أمين»، دار الصحوة، القاهرة، ط الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، وفهمي هويدي في كتابه «تزييف الوعي»، فصل «البحث في القمامة»، ص ٣٥، دار الشروق، القاهرة، ط الثانية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢، وجمال سلطان، دفاع عن ثقافتنا، ص ٦٩، وما بعدها، دار الوطن، الرياض، ١٤١٢هـ. ولقد أفردت لنقده حلقة رمضانية متلفزة، عام ١٩٩٩م ختمتها بقول الشاعر:

(فعدٌ عن الكتابةِ، لست منها ولو لطختَ ثوبك بالمدادِ)

وثارت على الحلقة أقلام ناصرته وكتبت سلسلة مقالات في كشف تزويراته وجهالاته في جريدة «الرأي العام» الكويتية. وكان سبب المعركة، أنه حل ضيفاً على برنامج «شبكة التلفزيون»، وهاجم الإمام البخاري ونسب له أباطيل وغير ذلك من الأكاذيب المعهودة من هذا الرجل. ولقد أرسلت له كتب منذر الأسعد مع الملحق الثقافي في سفارة الكويت آنذاك، د. عبدالله المحارب، ولكن الرجل أصر على عناده غروراً واستكباراً.

وبعضهم - للأسف الشديد - مارس تزوير الحقائق عن سابق إصرار مما أسقطه فيما سماه البعض بالفسوق الثقافي، ومع كل هذا يوهب الجوائز التقديرية العلمية في عالمنا العربي على حساب الدين والدنيا والعلم والعلماء[٢].

ولنأخذ بعض النماذج التطبيقية في كيفية تعامل العلمانيين العرب، مع مفهوم العلمانية.

الماركسي د. رفعت السعيد، نموذج للطرح المنقوص الجامد في تصور العلمانية، بعد تطورها الواسع على صعيد المفهوم والماصَدَقْ (الواقع)، أي أنه لم يراعي أبسط التحولات التي طرأت على العلمانية وتشعباتها وكل ما أشرنا إليه في حديثنا عن العلمانية الشاملة، مع أن كتابه عن العلمانية في طبعته الأولى صدر في القرن الواحد والعشرين!!

يقول بعد ترجمته للمصطلح (العلمانية) من المصادر الغربية ما يلي: «وبهذا يمكن القول إن للعلمانية وجهين: العلم والعقل كأساس للتقدم الإنساني، والوجه الآخر هو القول بفصل الدين عن الدولة، ومنه فصل العملية التعليمية الحديثة عن الدين»[١].

ويظهر جموده على المعنى الساذج البسيط للعلمانية في قوله: «لكن خصوم «العلمانية» عندنا ينطقونها بفتح العين بهدف القول - كما يزعمون - إنها دعوة لعزل القيم الروحية والأخلاقية والمعرفية عن حياة الناس ودنياهم (نقول: فصل الدين عن الدولة، فيحرفونها عن عمد إلى فصل الدين عن الحياة. وهذه غير تلك) ومن ثم فهم يعتبرونها دعوة دنيوية معادية للدين، وهم بهذا يقصدون عدم استخدام «علمانية» بكسر العين وهي المستمدة من كلمة «عِلم».

ولكن سواء فتحنا العين أو كسرناها فإننا نقول بالإثنين، بالسعي لتغير العَالم (بفتح العين) إلى الأفضل عبر استخدام آليات العقل والعِلم (بكسر العين)، فنريحهم ونريح أنفسنا من جدل سقيم»[٢].

---

(١) د. رفعت السعيد، العلمانية بين الإسلام والعقل والتأسلم، ص ٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٥.

ثم يمضي تحت عنوان «الإسلام والعلمانية» قائلا: «المسلمون كغيرهم اختلفوا حول موضوع العقل وإعماله، فالبعض منهم يفسر الظواهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية تفسيراً عقلياً أي علمانياً، والبعض يفسرها تفسيرا دينيا محضا»[٤].

ويضرب لنا مثلاً بالقاضي عبدالجبار المعتزلي صاحب كتاب «المغني» على العقلية العلمانية في تفسيره لأسباب الغلاء، بينما يعتبر الإمام الباقلاني الأشعري ذا عقلية دينية.

وهذا الطرح الفج لا يستوعب أن كلا الرجلين أعمل عقلة في تفسير ظاهرة الغلاء، وأن الاجتهاد العقلي ليس وقفاً على فرقة من الفرق، بل إن غلاة الفرق الباطنية التي طلقت العقل في تبني معتقدات أسطورية - كالرافضة والإسماعيلية وغلاة الصوفية - قد أعملت العقل في إضفاء المعقولية على ما لا يقبله العقل، أو بتعبير محمد عابد الجابري «عقلنة اللامعقول» أو «اللامعقول العقلي»، وذلك من خلال مجهود عقلي جبار من أجل تبرير وتكريس استقالة العقل ذاته[١].

ويتأكد معنى العلمانية بمفهومها الجزئي التاريخي القديم «فصل الدين عن الدولة» في كتابات العلمانيين، يقول نصر حامد أبوزيد «إن الخطاب الديني يخلط عن عمد وبوعي ماكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة، أي فصل السلطة السياسية عن الدين، وبين فصل الدين عن المجتمع والحياة»[٢].

ويخطو أبوزيد خطوة جريئة ومتطرفة ولا تتفق حتى مع المنطق العلماني الغالي المنسجم مع غلوه، فيعرف العلمانية بما لا يخطر على عقل، يقول: «وليست العلمانية في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة!!»[٣].

أظن أن هذا الكلام لا يستحق التعليق بعد شرحنا لمفهوم العلمانية، وغني وواضح ان ما اعتبره أبوزيد جوهر العلمانية لا يعدو أن يكون نفثة مصدور، وتفريغ لشحنات انفعالية دفعته

---

(١) انظر: د. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، فصل «العقل المستقيل في الثقافة العربية الإسلامية»، ص ١٨٦ وما بعدها. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط الرابعة، ١٩٨٩.

(٢) د. نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، ص ٦٤، سيناء للنشر، القاهرة، ط الثانية، ١٩٩٤م، وسبب وصف أبوزيد الإسلاميين بالخبث والمكر وسائر الشتائم التي امتلأ بها الكتاب يعود إلى أنه في هذه المقدمة الطويلة لكتابه يعلق بردة فعل حادة على ما حدث له من صراع واتهامات من قبل التيار الإسلامي بسبب ضلاله المُبين والمعلن.

(٣) المصدر السابق، ص ٦٤.

(٤) د. حسن حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٩، عن الغارة على التراث الإسلامي، ص ٧٨، دار الجيل، بيروت، ط الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

لهذا الكلام الاستفزازي الفاشل.

ويبلغ التحريف قِمته، عند الدكتور حسن حنفي عندما ينعت الوحي القرآني ذاته بأنه «وحي علماني» في حقيقته، وأن الدينية صفة طارئة عليه، يقول بالنص: «العلمانية إذن هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ»[٤].

- مراجعات علمانية:

في عرضنا السابق لتطور العلمانية وما آلت إليه في مراحلها الأخيرة رد كافٍ من وجهة نظرنا - على ما نعرضه ونعرف به من التبسيطات الهزيلة في تعريف العلمانية واسقاطها على الواقع الإسلامي، وقسر معانيها قسراً لتلوين تراثنا الثقافي بها.

وأختم هذا المبحث بشهادة أبرز مفكر فلسفي في عالمنا الإسلامي ممن تبنوا العلمانية في مذاهبها المادية الغربية بأقصى درجاتها، رجل يجمع بين العلم والأدب، وصفه العقاد بأنه «أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء»[١]، عاش في الغرب وأخذ شهاداته العليا من لندن درَّس في أمريكا وتبنى الحياة الغربية بأكثر مما تبناها طه حسين، فكان يقول - كما في اعترافاته - «إنه لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بتراً، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علماً وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم، بل إني تمنيت عندئذ أن نأكل كما يأكلون ونجدّ كما يجدّون ونلعب كما يلعبون ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون»[٢].

هذا الرجل[٣] الذي حاز على شهادات علمية وتقديرية عديدة أفاق من غفلته وسجل اعترافاته الجريئة التي تكشف لنا، صورة جل العلمانيين المندفعين في تبني كل ما هو مستورد، النابذين كل ما هو موروث.

يسجل تجربته الثقافية قائلا: «لم تكن قد أتيحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد، تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل، فهو واحد

---

(١) انظر: أنيس منصور، كانت لنا أيام في صالون العقاد.

(٢) د. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص ١٣، دار الشروق، القاهرة، ط الرابعة، ١٩٧٨.

(٣) إنه الدكتور زكي نجيب محمود (١٩٠٥ - ١٩٩٣م)، انظر ترجمته عند: محمد خير رمضان، في «تتمة الإعلام للزركلي»، جـ ١، ص ١٩٢، دار ابن حزم، بيروت، ط الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، وأحمد العلاونة، في «ذيل الاعلام»، ص ٨٨، دار المنارة، جدة، السعودية، ط الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

من ألوف المثقفين العرب، الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي - قديم أو جديد - حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه، ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواما بعد أعوام: الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب، والفكر الأوروبي تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوروبي مسلاته كلما أراد التسلية في أوقات الفراغ، وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيئه إلا أصداء مفككة متناثرة، كالأشباح الغامضة يلمحها وهي طافية على أسطر الكاتبين.

ثم أخذته في أعوامه الأخيرة صحوة قلقة، فلقد فوجئ وهو في أنضج سنيه، بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الثقافية الراهنة، ليست هي: كم أخذنا من ثقافات الغرب وكم ينبغي لنا أن نزيد، إذ لو كان الأمر كذلك لهان، فما علينا عندئذ إلا أن نضاعف من سرعة المطابع، ونزيد من عدد المترجمين، فإذا الثقافات الغربية قد رصت على رفوفنا بالآلاف بعد أن كانت ترص بالمئين، لكن لا، ليست هذه هي المشكلة وإنما المشكلة على الحقيقة هي: كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها؟ إنه لمحال أن يكون الطريق إلى هذه المواءمة هو أن نضع المنقول والأصيل في تجاور، بحيث نشير بأصابعنا إلى رفوفنا فنقول: هذا هو شكسبير قائم إلى جوار أبي العلاء، فكيف إذن يكون الطريق؟

استيقظ صاحبنا - كاتب هذه الصفحات - بعد أن فات أوانه أو أوشك، فإذا هو يحس الحيرة تؤرقه، فطفق في بضعة الأعوام الأخيرة، التي قد لا تزيد على السبعة أو الثمانية، يزدرد تراث آبائه ازدراد العجلان، كأنه سائح مر بمدينة باريس، وليس بين يديه إلا يومان، ولا بد له خلالهما أن يريح ضميره بزيارة اللوفر، فراح يعدو من غرفة إلى غرفة، يلقي بالنظرات العجلى هنا وهناك، ليكتمل له شيء من الزاد قبل الرحيل، هكذا أخذ صاحبنا - ولا يزال - يعب صحائف التراث عباً سريعاً، والسؤال ملء سمعه وبصره: كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل

في نظرة واحدة؟

وفي هذا الكتاب محاولات للإجابة، ربما أصابت هنا وأخطأت هناك، فلعل القارئ أن يفيد بالصواب وأن يعفو عن الخطأ، لا سيما إذا وجده خطأ من شأنه أن يثير الحوار النافع، حتى ننتهي معاً إلى ما يرضي ويريح»[1].

حرصت على نقل شهادته بطولها، والتي كتبها عام ١٩٧١، إبان وجوده في الكويت، أستاذاً في كلية الآداب، قسم الفلسفة في جامعتها، ونلحظ، الحسرة التي تعم مشاعره على البون الشاسع بين تحصيله الثقافي الواسع من المعارف الغربية، واطلاعه الشحيح على الثقافة الإسلامية.

كما نقرأ محاولته التوفيقية بين ما هو أصيل في ثقافته (الفلسفة الغربية)، وما هو طارئ على ذهنه (الثقافة الإسلامية)، ومن كانت هذه نيته المعرفية فإنه سوف يكيف المعرفة الإسلامية على ما اقتنع به وتبناه من الأصول الفكرية الغربية، لذا رأيناه – كما هو متوقع – ورغم مراجعاته وصحوته المتأخرة، يهجم على مظاهر إسلامية خالصة والتي منها قضايا المرأة – موضوع بحثنا – كما في مقال أسماه «رده في عالم المرأة» يهاجم فيه المرأة المسلمة، ويدعو فيه المرأة المسلمة إلى خلع الحجاب، والقائه في البحر، بل إغراقه في اليم، ليصبح نسياً منسيا، كما يدعو المرأة المسلمة إلى محاكاة المرأة الغربية في كل ما تأتي وتذر[2].

بل إنه في كتابه الذي سجل في مقدمته تلك الشهادة واليقظة المتأخرة، يناقش مشكلة المرأة المسلمة المعاصرة فيقول: هل يعقل أن يقال لها – وهذا هو كيانها – ما كان يقال لسالفاتها من قوامة الرجال عليها بالمعنى القديم، ومن حق الرجل من أمثالها العاملات العالمات المثقفات القائدات، مثنى وثلاث ورباع؟... ومرة أخرى لن نجد للمشكلة حلولها إلا في حضارة الغرب الحديث»[3].

---

(١) د. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، المقدمة، ص ٥ – ٦.

(٢) محمد خير رمضان، تتمة الإعلام للزركلي، جـ ١، ص ١٩٢.

(٣) د. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص ٧٩ – ٨٠.

هذا المفكر الذي يحاول أن يتحرر من آثار المفاهيم الغربية التي عاش فيها ولها، ماذا يقول عن العلمانية وكيف يفهمها؟

تحت عنوان «عين – فتحة – عا» كتب زكي نجيب رأيه حول العلمانية، ويعلل اختياره لهذا العنوان الذي يعود بالذاكرة إلى عهد الكتاتيب وخروج على المألوف هو كثرة ما يدور اليوم من أحاديث غاضبة عن «العلمانية» – هجوماً أو دفاعاً – ويقول: «وسواء أكان المتحدث مهاجماً أم كان مدافعاً فكلاهما ينطق اللفظة مكسورة العين[1]، وكأنها منسوبة إلى «العلم»، مع أن حقيقتها هي العين المفتوحة – نسبة إلى هذا «العالم» الذي نقضي فيه حياتنا الدنيا، ولو كان المخطئون هم من أبناء هذا الجيل فقط لقلت إنها جهالة تضاف إلى جهالات، لكن موضع العجب هو أني سمعت رجالاً من ألمع الرجال الذين هم في الحقيقة ينسبون إلى الجيل الماضي... كيف جاز لهم الوقوع في خطأ كهذا»[2].

ثم يحيل إلى ما اختاره القاموس الوسيط الذي أخرجه مجمع اللغة العربية في القاهرة في نصب عين العلمانية. ويعلق قائلا: «لو كان الفرق في المعنى بين أن تكون «العلمانية» مكسورة العين أو مفتوحة العين، فرقاً يسيراً يمكن تجاهله لقلنا إنه خطأ لا ينتج ضرراً كبيراً، ولكن الفرق بين الصورتين في نطق الكلمة فرق لا يستهان به، مما يستوجب الوقوف والمراجعة»[3].

والدكتور زكي ينطلق من أن العلمانية سواء نطقت بالنصب أو الكسر، لا تخلق مشكلة عندنا، لأنها بفتح العين لها عند الغرب أهمية وتاريخ على عكس الحال عندنا، فقد كان ينبغي ألا تكون لها أهمية، وهي بحكم الواقع ليس لها عندنا تاريخ. أما أهميتها وتاريخها هناك، فلأن عصورهم الوسطى (التي هي الفترة الواقعة بين القرنين الخامس والخامس عشر من التاريخ الميلادي) وما لابسها من الزهد في الحياة لكل من أراد أن يكون إنساناً

---

(١) بقطع النظر عن أيهما أصوب نطق العلمانية بكسر العين أو بفتحها، فإن هناك من يؤثر نطقها بالكسر رغم علمه بأن العلمانية إلى العلم، بكسر العين نسبة على غير بابها، إذ الأصل أن يقال: علمي، وهذا ما فعله الدكتور البوطي في مناقشته للعلمانية على اعتبار أن تداولها من قبل مؤيديها يطرحونها بالكسر، بغية إثباتهم أن العلم شيء والدين شيء آخر ولكل مصدره، انظر: كتابه، يغالطونك اذ يقولون، ص ٣٥ – ٣٦، وكذا الدكتور القرضاوي، يقول: «بعضهم ينطقها بفتح العين، نسبة إلى «العالم»، وشاع ذلك في عدد من المعاجم، حيث أخذ بعضها عن بعض، ولو صح ذلك لقيل: «العالمانية»، وآخرون ينطقونها بكسر عينها – وأنا منهم – نسبة إلى «العلم» وهو خطأ من المترجمين، ذكرت سببه بعد سطور.. انظر كتابه «الإسلام والعلمانية وجها لوجه»، ص ٤٨.

(٢) د. زكي نجيب محمود، عن الحرية أتحدث، ص ١٨٤، دار الشروق، ط الثالثة، ١٩٨٩م.

(٣) المصدر السابق، ص ١٨٥.

كاملا، والعقيدة التي تسمح لهم بأن يفصلوا بين الأرض والسماء، بين الدنيا والآخرة... في هذه الأجواء المعطلة للطاقة الإنسانية عن الإنتاج والانطلاق في إعمار الحياة «ارتفعت صيحة «العلمانية» كأنها تقول: عليكم بهذا العالم: عليكم بهذا العالم: لا تهملوه!

فما لنا نحن بهذا كله، وليس في عقيدتنا ما يدعونا إلى إهمال هذا العالم بل العكس هو الصحيح»[1].

ثم يتطرق إلى العلمانية - بكسر العين - بمنطق المسلم المحق في فهم دينه وصلة عقيدته بالعلم فيقول: «ومرة ثانية أقول إنني لا أبالي أن يكون في صدور الدعاة إلى العلمانية بكسر عينها، شر مكتوم يريدون به حياتنا الدينية، على افتراض جاهل منهم بأنه إذا كان علم فلا دين! فقد ذهبت عن الناس غفلة استبدت بهم حينا طويلا من الدهر - في بلادنا وفي بلاد الغرب كذلك حين لعب الشيطان بعقولهم فأوهمهم أن لا مصالحة بين علم ودين، فإذا قام أحدهما غاب الآخر، ذهبت عن الناس هذه الغفوة لأن الإنسان إنسان بدينه وبعلمه معا، وارجع إلى كتاب الله الكريم وإلى حديث رسوله عليه أفضل الصلاة والسلام[2]، وانظر في كم موضع يأتي الحض على العلم»[3].

فالرجل يرى أنه لا داعي لأي حرج في التعامل مع اصطلاح العلمانية، سواء كان الاختيار وقع على نطقها بنصب العين أم بكسرها - وإن كان يرى أن النصب أسلم - وينتهي إلى أن لا مشكلة بين انتمائنا العقدي، وبين هذا المصطلح الوافد إلينا، «فما الذي يخيفني من

---

(١) المصدر السابق، ص ١٨٦ - ١٨٧.

(٢) نادر جداً أو قل أنهم في حكم المعدوم، أن تجد علمانياً من الطراز الأول إذا ذكر الرسول ﷺ يلحق اسمه بالصلاة والسلام عليه، فأحياناً يذكرونه مجرداً (محمد) وإذا تواضعوا ووصفوه بالرسالة فإنهم لا يصلون عليه. والجريئون منهم كما يقول العقاد «يحسب أن التطاول على الأنبياء من لوازم الاطلاع على الفلسفة والعلوم الحديثة»، انظر مقدمة عبقرية محمد، ص ٦، المكتبة العصرية، بيروت، بلا تاريخ. وما ذكره زكي نجيب في وصف القرآن بأنه كريم والصلاة على النبي ﷺ يشكر عليه. ويظهر أنه صادق في مشاعره، ولكن الصدق شيء والتخلص من ركام شبهات الفلسفة الغربية وأضاليلها شيء آخر.

(٣) المصدر السابق، ص ١٨٩.

(٤) المصدر السابق، ص ١٩١.

(٥) لأن الطبعة الأولى لكتابه هذا كانت عام ١٩٨٦م.

العلمانية، فتحت عينها أو كسرت، إنه بفتحها تكون دعوة إلى الاهتمام بعالمنا الذي نعيش فيه، وبكسرها تكون دعوة إلى العلم، وكلتا الدعوتين معلنتان في عقيدة الإسلام وشريعته»[٤].

وهذه القناعة التي انتهى إليها زكي نجيب في منتصف الثمانينات[٥]، تتعارض تعارضاً كلياً مع جمهور العلمانيين الذين يبذلون جهوداً فكرية مضنية بغية اقناعنا، بأن ظروف وملابسات نشأة العلمانية في الغرب، لا تختلف عن المخاض العربي والصرعات التي شهدتها البيئة الإسلامية بين العلم والدين أو بين الحياة المدنية والأحكام الشرعية!![١]. فهل شهادة زكي نجيب محمود وصحوته المرتبكة يمكن أن تجعل غيره يعيد النظر فيما قال ويقول حول العلمانية.

(١) ثمة رؤية أخرى، يطرحها الدكتور محمد عابد الجابري تحت عنوان «بدلاً من «العلمانية»: الديموقراطية والعقلانية. يقول فيها: «في رأيي أنه من الواجب استبعاد شعار «العلمانية» من قاموس الفكر القومي العربي وتعويضه بشعاري الديموقراطية والعقلانية، فهما اللذان يعبران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي»ويرى أن «مسألة العلمانية» في الوطن العربي مسألة مزيفة. وأن فصل الدين عن الدولة، عبارة غير مستساغة إطلاقا في مجتمع إسلامي، لأنه لا معنى في الإسلام لإقامة التعارض بين الدين والدولة.
ويقول: «ضرورة اعتبار الإسلام مقوماً أساسياً للوجود العربي: الإسلام الروحي بالنسبة الى العرب المسلمين والإسلام الحضاري بالنسبة إلى العرب جميعاً مسلمين وغير مسلمين. انظر كتابه: «وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر)، ص ١٠٢ وما بعدها، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٢م.

المبحث الثالث

مفهوم التوفيقية وسبب اختيار هذا المصطلح

مفهوم التوفيقية وسبب اختيار هذا المصطلح

- التوفيق في اللغة:

جاء في اللسان (مادة وفق):

الوفاق: الموافقة والتوافق: الاتفاق والتظاهر

ابن سيده: وفق الشيء ما لاءمه، وقد وافقه موافقة ووفاقاً واتفق معه وتوافقا.

ويقال وفِقتَ أمرك تفق، بالكسر فيهما، أي صادفته موافقاً وهو من التوفيق كما يقال رشدت أمرك.

والوفق: من الموافقة بين الشيئين كالالتحام

قال عويف القوافي:

يا عمَر الخيرِ الملقّى وفقَه

سميت بالفاروق فافرق فرقه

ووفقه الله سبحانه للخير: ألهمه وهو من التوفيق

واستوفقت الله أي سألته التوفيق

والوفق: التوفيق[1].

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، بدون بيانات.

- التوفيقية اصطلاحاً:

التوفيق في معناه الاصطلاحي، حسب ما ورد في كتب التعريفات القديمة، غلب عليه المعنى الإيماني فهو كما يعرفه الشريف الجرجاني: «جَعل الله فعِل عباده موافقاً بما يُحبه ويرضاه»(١).

وهذا من أخصر التعريفات(٢)وهو لا ينطبق مع المعنى المراد. والذين توسعوا قليلا في التعريف يضيفون إلى المعنى السابق مذاهب المتكلمين في خلق أفعال العباد من عدمه في توفيق عبده للطاعة كما كتب باختصار ومرجحاً ما هو صواب أبوالبقاء في كلياته(٣)، وبعضهم أسهب في عرض المعنيين الإيماني والكلامي وأضاف إلى الجانب الإيماني المفاهيم الصوفية واصطلاحاتهم ما يعكس ثقافة العصور المتأخرة كما في كتاب «دستور العلماء»(٤). وغلب على تعريف التهانوي المعنى الكلامي على المعنى الصوفي(٥).

والتوفيقي: اصطلاح لدى علماء اللغة، إذ وفقوا بين أصحاب الرأي التوفيقي الذي يرجع أصل اللغة إلى الله تعالى، وبين أصحاب رأي المواضعة الذين يرون أن اللغة من اختراع الإنسان، وقد ذهب أفلاطون المذهب التوفيقي. وفي العصر الوسيط ذهبوا إلى أن الله وضع في الطبيعة البشرية ملكاتها المألوفة، وأوكل إلى الإنسان خلق الأسماء للأشياء. وهذا أيضا رأي القاضي أَبي بكر(٦).

إذا كان المراد من التوفيقية المعاصرة هو محاولة روادها الجمع والتأليف ورفع التناقض أو التنافر بين منجزات وثمرات الحضارة الغربية المعاصرة وبين مبادئ الإسلام، فإن المعاني الاصطلاحية القديمة كما رأينا ليست في صلب المعنى الحديث، إلا فيما ذهب إليه علماء اللغة في التوفيق بين القائلين بأن اللغة من الله والذاهبين إلى أنها وضعية، ووجهة اللقاء بين المدرستين

---

(١) تعريفات الجرجاني، ص ٩٧، بتحقيق إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

(٢) واكتفى عبدالرؤوف المناوي بتعريف الجرجاني ولم يزد عليه. انظر «التوقيف على مُهمات التعاريف»، ص ٢١٥، بتحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

(٣) أبوالبقاء، الكليات، ص ٣١٠، مؤسسة الرسالة، تحقيق عدنان درويش، ومحمد المصري، ط الأولى، ١٩٩٢م.

(٤) القاضي عبدالنبي الأحمد نكري، مصطلحات جامع العلوم «الملقب بدستور العلماء»، ص ٢٩٥ - ٢٩٧، تقديم وإشراف ومراجعة د. رفيق العجم بتحقيق د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٧م.

(٥) محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، جـ١، ص ٥٣٢، تقديم وإشراف ومراجعة د. رفيق العجم، وتحقيق د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط الأولى ١٩٩٦م.

(٦) د. محمد التونجي، المعجم المفصل في الأدب، جـ٢، ص ٢٩٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

التوفيقية المعاصرة والتوفيقية عند علماء اللغة فقط في المفهوم العام وهو محاولة الجمع بين مبدأين مختلفين أولئك بذلوا الجهد في التوفيق بين اختلاف مدرستين حول نشأة اللغة، وهؤلاء اجتهدوا في التوفيق بين حضارتين مختلفتين، الإسلامية والغربية.

وهذه المدرسة لها مسميات عدة، فتسمى المدرسة الإصلاحية والسلفية، والتجديدية، والتنويرية، والتوفيقية[1]، فلماذا وقع الاختيار على مصطلح التوفيقية دون غيرها من المصطلحات التي هي أكثر شيوعاً كالإصلاحية والتجديدية والتنويرية؟

والجواب: أن الاصطلاحات السابقة تنطوي على معنى يحمل في طياته التزكية والترويج لمنهج هذه المدرسة، فالتجديد والتنوير والإصلاح تدل على أن مطلقي هذه التسميات اتخذوا موقفاً من جهود هذه المدرسة ومنهجها.

ونحن في البحث إنما ننشد الحقيقة ونحاول - قدر المستطاع - أن نشخص جهودهم ونحكم عليها، وكلمة «التوفيق» أنسب ما يمكن أن توصف به اجتهادات هذا التيار، فالتوفيقية هي محاولة حيادية، لأن الإنسان قد يصيب في محاولته التوفيقية وقد يخطئ وقد ينجح وقد يتعثر وربما ينحرف ويشطح.

ثم أن هذه المدرسة وإن كانت تجمعها قواسم فكرية مشتركة - كأي مدرسة - لكن أبناءها متفاوتون في سلامة منهج التوفيق بين التوسع والتضييق والالتزام بالضوابط والانفلات منها، فلا يمكن أن نضع مثلا جمال الدين الأفغاني بجوار محمد رشيد رضا، وكلاهما ينسب لذات المدرسة، والبون شاسع بين روجيه جارودي[2] الفرنسي، ومراد هوفمان الألماني، والإثنان توفيقيان غربيان اعتنقا الإسلام.

كما أن الشخص الواحد يتطور في إطار نزعته التوفيقية المصاحبة له في تطوره الفكري، فلقد خفت النزعة التوفيقية عند رشيد رضا في سنيه الأخيرة، ومحمد عمارة اليوم صاحب كتاب «سقوط الغلو العلماني»، و«التحرير الإسلامي للمرأة الرد على شبهات الغلاة»، و«معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام» يختلف عن محمد عمارة ذي النزعة الاعتزالية والقومية اليسارية القديمة[1].

(١) كثر إطلاق هذه المُسمَيات في القرن الماضي على هذه المدرسة، مع ملاحظة اختلاف اتجاهات مطلقي هذه المسميات لأسباب متباينة. انظر ص٩٥ من هذه الرسالة. وانظر بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية تحت عنوان التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة) ص١٧، ٣٢، ٧٨، .٩، ٩٢، ٩٥، ٩٨، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٨، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٧، ١٢٨، ١٣١، ١٣٥، ١٤٥، ١٤٨، ١٥١، ١٥٣، ١٥٩، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٦، ١٨٨، ١٩٧، ٢٤١، ٣٢٠، ٣٤١، ٥٥١، ٥٥٣،، ٥٥٥. ٥٥٨، ٥٦١، ٥٦٦، ٧٩٧، ٦٠٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٣٣، وأنظر أيضا أحمد محمود شاكر في كتابه «الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين في مصر» ص٧، فقد عد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا... من دعاة النهضة الإصلاحية العلمية وأضاف إليهم والده الشيخ محمد شاكر.

(٢) يعد روجيه جارودي من غلاة التوفيقيين، بل من أشدهم إنحرافاً وكانت آراؤه الشاذة واعتقاداته الباطلة في قضايا العقيدة الإسلامية، سبباً في إعادة جمع من العلماء النظر في إسلامه.

جارودي ومن هم على شاكلته ممن يتخبط في فهم الإسلام ثم يكون جريئاً في الدعوة العلنية لتخبطه، ضررهم أشد على المسلمين من بعض العلمانيين. وانظر بعض المصادر في نقد عقيدة جارودي هامش ٢ ص١٧٧

بل إن محمد عبده رائد هذه المدرسة - على العكس من سابقيه - قد مَرَّ في عهدين كان في أولهما خير منتصر للإسلام ضد البدع والخرافات وبحرقة ظهرت في مقالاته وندواته تدل على غيرة إسلامية صاعدة، بينما كان في العهد الثاني مستسلما لكثير مما تقضي به المدنية الغربية الحديثة!

وبناء على ما سبق، فإننا لا نزكي ولا نقدح في هذه المدرسة، ولا نحب أن نطلق حكما عاماً كالإصلاحية مثلا وواقع انجازاتهم مختلف عليها والتفاوت ليس بسيطاً بين الأفراد الذين يشملهم المصطلح، بل إن الفرد الواحد له أكثر من مرحلة فكرية واجتهادية ومراجعات ذاتية لإنتاجه الفكري ودعواته إلى التغيير.

وإن كان لا بد من الإشارة إلى إننا نحسن الظن بهم، ولا نراهم إلا مبتغى خير ودعاة إلى استئناف حياة إسلامية رشيدة ويتفجرون حماساً لاستنهاض الأمة من أودية التيه والجهل والتراجع الحضاري. فالنوايا شيء والحكم على الأفعال والأفكار شيء آخر.

من هنا نقول: إن تسمية وإطلاق مصطلح التوفيقية على هذه المدرسة أنسب من غيره، لحيادية المصطلح، ثم ننظر في اجتهاداتهم ومقترحاتهم ودعواتهم، هل كانت توفيقاً صائباً يسنده الدليل، ويتوافق مع مقررات الإسلام، عندها يكون الموقف إصلاحيا أو سلفيا أو تنويريا، أم أن اجتهاداتهم، فيها تضحية بالثوابت وتأويلات بعيدة لا يسندها دليل ولا قرينة وتصطدم بما أجمعت عليه الأمة. إننا نريد أن نحكم على آحاد الاجتهادات ونرجعها إلى المنهج والنفسية التي تأثرت بالظروف القائمة وأملت على أصحابها بعض التنازلات أو الشطح في الفتاوى أو الإغراق في التأويل.

---

(١) من الأسباب التي جعلت الدكتور محمد عمارة يراجع عقائده القديمة ويتخلى عنها، اتصاله بشيوخ الأزهر وعلمائه وحواره معهم، ومن هؤلاء الدكتور يحيى إسماعيل حلبوش رئيس جبهة علماء الأزهر التي تصدت للكثير من هجمات العلمانيين على أصول الدين. ويروي محمد عمارة في كتابه (هذا إسلامنا) جـ١ ص٢٣٥ ـ ٢٥٢ تحت عنوان «شيوخ وشموخ» اعجابه وتأثره ببعض أعلام الأزهر المعاصرين ويحكي تعاونه مع شيخ الأزهر الأسبق جاد الحق، ضد شبهات العلمانيين. المجموعة الثانية التي ارتبط بها عمارة وتأثر بإتجاهها، هم فهمي هويدي، والدكتور محمد سليم العوا والمستشار طارق البشري والدكتور عبدالوهاب المسيري، والذين يطلق عليهم أحيانا التيار الوسطي.

هذا التحول إلى الاتجاه الإسلامي ـ رغم توفيقيته ـ دفعت كتاب اليسار في العالم العربي يهاجمونه ويعدون خطه الجديد نكوصاً وتراجعاً. أنظر: جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة ص١٤ وما بعدها، وكتابه الآخر، المثقفون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي ص١٧، ٥٠.

الفصل الثاني:

ظهور الاتجاه التوفيقي وأثره. وفيه مباحث:

المبحث الأول: دوافع هذه المدرسة وأسباب نشأتها.

المبحث الثاني: أسباب ثناء العلمانيين على رموز التوفيقية.

المبحث الثالث: تقويم المدرسة التوفيقية

المبحث الأول: دوافع هذه المدرسة وأسباب نشأتها.

وُلِد أقطاب المدرسة التوفيقية ونشأوا، وأمام أعينهم صورتان متضادتان تبعثان على الحسرة والألم، وتدعوان إلى التأمل والعمل.

الصورة الأولى تتمثل في دول ومجتمعات يعمها التخلف في شتى مناحي الحياة العلمية والعملية، وتلحقها الهزائم العسكرية المتوالية، ويسودها التشرذم والتمزق، وتغرق في حال من الضعف يصدق عليها وصف الحالة «الغثائية».

والوضع المزري الذي تعيشه أمة الإسلام في القرن الرابع عشر الميلادي الذي ولد فيه أولئك الرواد، ما هو في ضعفه، إلا نتيجة متراكمة لانحرافات عديدة بدأت بزاوية انحراف ضيقة وما لبثت أن اتسعت الزاوية مع الزمن لأسباب عديدة ثم تداخلت هذه الانحرافات وتشابكت وأصبح فهم أي واحدة منها على حدة يمثل قصوراً في تناولها ومن ثم في طرح الحلول المقترحة، أي أن الحالة انتقلت من مشكلة إلى أزمة وانتهت إلى «إشكالية»[1]، فمن هم الذين يمتلكون الوعي الواسع لآحاد هذه المشكلات ولديهم رؤية شمولية مستوعبة لتراثهم وواقعهم، ومن ثم القدرة على المساهمة الفعالة لتحليل أزمة ما، مع ملاحظة اتصال خيوطها الفاعلة والمنفعلة مع المشاكل الأخرى (الغزو الأوروبي - الاستبداد التركي - مشكلة الفقر - مشكلة الأمية - مشكلة التربية - مشكلة اللغة - مشكلة تخلف المرأة - مشكلة التجزئة القومية...إلخ)[2].

كما يتطلب جهد الإصلاح الشامل، إلى اكتشاف جذر المشاكل وأصلها الذي تفرعت منه،

---

(١) على الرغم من أن كلمة إشكالية من الكلمات المولدة في اللغة العربية (وهي ترجمة لكلمة Pvobtematique)، فإن جذرها العربي يحمل جانبا أساسيا من معناه الاصطلاحي. يقال أشكل عليه الأمر بمعنى التبس عليه واختلط، وهذا مظهر من المعنى الاصطلاحي المعاصر للكلمة: الإشكالية منظومة العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوافر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل - من الناحية النظرية - إلا في إطار حل عام يشملها جميعا». انظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط السادسة، ١٩٩٣م.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص ٢٨.

وهنا ننبهّ إلى موضوع خصوصية كل أمة ومجتمع، فالأمة الإسلامية لها منظومتها الحضارية المتوافقة والمنبثقة من دينها.

إذاً ضعف الوازع الديني، ومن قبله انحراف مفاهيم العقيدة ابتداء بالفهم القاصر لدلالة ومستلزمات كلمة التوحيد وانتهاء بالمسائل العقدية المتفرعة عنها، هو أصل الانحراف الذي انعكس على التخلف العلمي والحضاري والاقتصادي والحربي والفكري والثقافي[١].

ولكي يستوعب المصلح المفجوع بواقع أمته الحال عليه أن يرجع إلى التاريخ ليستقرأ أسباب الإنحراف العقدي ومظاهره وآثاره المدمرة ثم يقوم بعملية التصحيح على صعيد المفاهيم والمناهج، ولسنا هنا في مجال البحث التاريخي لرصد وتتبع الإنحرافات العقدية والعلمية في المرحلة التي عاصرها مؤسسو النهج التوفيقي، وعموم مظاهر الضعف الأخرى[٢]، لكننا نذكّر بما هو معلوم من حيث العموم لدى الدارسين بأن أحد أهم أسباب ميلاد هذه المدرسة، هو الواقع الأسيف لأمتهم.

فالعقيدة اختلطت بالفلسفة، وفقدت تأثيرها الهائل في النفوس، إذ أن عنصر قوة العقيدة في وضوحها ويقينيتها وبساطتها، كما انتشرت مظاهر الشرك والبدع والخرافات وتقديس الأضرحة واللجوء إلى الأموات في حل المشاكل وفك الأزمات، وأصبحت البدع العملية والاحتفالات البدعية، تعم العالم الإسلامي، وساهمت الطرق الصوفية في تخدير الشعوب، واختزال التدين بمظاهر مخصوصة وأوراد محدودة، مع تقديس للرجال الموصوفين بالأولياء.

وبدلاً من أن يكون الخلاف الفقهي المعتبر، والمدارس الفقهية المتعددة، كنزاً علمياً يثري الأمة ويوسع دائرة خياراتها في الاجتهاد ويكسر الجمود. وإذا به يتحول إلى تعصب مذهبي مقيت، وواكبه رفض إعادة فتح باب الاجتهاد، مما ترتب عليه نتائج خطيرة، أهمها الشعور بالحاجة إلى نظم وقوانين الأمم

---

(١) انظر: محمد قطب، واقعنا المعاصر، ص١٦٥، وما بعدها ١٧٣ وما بعدها.

(٢) لقد قام الباحث علي بن بخيت الزهراني، في أطروحته للماجستير المعنونة بـ«الإنحرافات العقدية والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين وآثارها في حياة الأمة» باستقصاء هذه الإنحرافات باذلا جهداً كبيراً في تجلية الصورة بالشواهد المتنوعة وما ترتب عليها من اثار. وقد أشاد أستاذنا المفكر محمد قطب بالرسالة، مبيناً أنه رغم دراسته وتدريسه لهذا الموضوع وحثه طلبته على ذلك، فإن بحث الزهراني جعله يقول: «إن واقع الأمة الذي حدثهم عنه كان أسوأ بكثير مما حدثتهم، وأسوأ بكثير مما كنت أعرف منه». الناشر، دار الرسالة للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، بلا بيانات أخرى.

التي لا تكل عن الاجتهاد وتطوير ذاتها.

زد على ذلك إن عدم الاكتراث بالعلوم الطبيعية، والتقليل من أهميتها ساهم في الهروب منها إلى العلوم الأدبية والنظرية.

مقابل هذه الصورة المظلمة للمجتمعات الإسلامية، هناك صورة أخرى، هي أوروبا، المتطورة ماديا، والتي تعيش حياة المدنية الحديثة، التي تتمتع بعبقرية التنظيم الإداري لعامة مرافق الحياة، الذي يسهل انجاز المهمات ويريح الإنسان من الفوضى التي يصحبها توتر دائم، والأهم من ذلك التفاخر بمبادئ الحرية والعدالة واحترام كرامة الإنسان، وازدهار نتائج الثورة الصناعية وتنافسها المحموم، في الوقت الذي كان المسلمون في غفلة وتخلف عنها.

وعلى الصعيد الثقافي بدأ كسر الجمود الذي فرضته الكنيسة قرونا طويلة، فازدهرت علومهم في الفلسفات والآداب والمسرح، والرواية... وواكب ذلك ميلاد الجيوش الأوروبية المنظمة على الطراز الحديث والمزودة بالأسلحة التي نسخت السلاح التقليدي، وفرضت فنوناً جديدة في القتال.

هذه الصورة الفتّانة لمجتمعات متمدنة تشق طريقها من تقدم إلى تقدم، ومن انتصار إلى آخر، تقابلها تلك الصورة المعتمة للمجتمعات الإسلامية لها وقعها على نفوس المسلمين الذين انتهبوا متأخرين، ومما زاد تناقض الصورتين مأساوية أن يكون العالم الإسلامي بأرضه وثرواته هو حقل التجارب الخصب والغنيمة الباردة لجحافل الكافر المستعمر الذي دخلت خيوله الأزهر[1]، لا سيما أن هذا الغازي، لم تقتصر أطماعه بالهيمنة العسكرية والمكاسب المادية، وإنما امتدت بما هو أخطر، ألا وهو الغزو الفكري، حيث كان أول ظهور للعلمانية في مصر مع حملة نابليون تعبيرا عن روح الثورة الفرنسية، وأن حملته اتخذت طابعا رافضا لكل ما هو ديني[2].

---

(١) يعد كتاب «ودخلت الخيل الأزهر» لمحمد جلال كشك، من المفاتيح الهامة لرسم صورة حقيقية لأهداف الحملة الفرنسية، والرد على المزورين والمحرفين الذين حاولوا تضليل الشعوب وتحبيب المسلمين بمن استعمرهم ونهب ثرواتهم وقتل أبناءهم. الكتاب، نشر الدار العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٣٩١هـ - ١٩٧٣م.

(٢) السيد أحمد فرج، جذور العلمانية، ص ١٠، دار الوفاء للطباعة والنشر، مصر، المنصورة، ط الخامسة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

وقد ذكر المؤرخ الجبرتي المعاصر للحملة الفرنسية أوصافاً لعقيدة الفرنسيين تفيد غلبة السمة العلمانية على شخصياتهم فقال عنهم: «لا يتدينون بدين، ويقولون بالحرية والتسوية»[1].

بل إن «بونابرت» ذلك المستشرق الفرنسي ورجل الحرب كان منتبهاً لأهمية الثقافة في تغيير السلوك، وتدجين الشعوب إذ نراه بعد أن يغادر مصر في العام التالي للحملة يرسل إلى خليفته «كليبر» يطلب منه انتقاء حوالي خمسمائة من الصفوة الاجتماعية في مصر وإرسالهم إلى باريس للبقاء فترة يتعرفون خلالها على الحياة الثقافية في فرنسا يعودون بعدها محملين بهذه الثقافة ويعملون على نشرها فكرا وسلوكا فيتم الاستيعاب والتوحد وتزول مشاعر العزلة والاغتراب[2].

هذه أجواء وملابسات الوضع الذي عاشه رواد المدرسة التوفيقية الأوائل، صورتان متناقضتان، استعمار على أرض الواقع، أو مستبد عربي جاهل يملك البلاد والعباد... وهناك أنظمة ديمقراطية وتقدم علمي وانتصارات عسكرية... حالة من التباين الواسع بين حضارة الغازي وإمكانات وحال المغزو.

فكيف يكون المخرج من الفتنة؟ ومن أين يبدأ الإصلاح؟ وما هي الأولويات؟ وكيف يمكن اللحاق بقطار الغرب السريع وتقدمه الصاعد؟ وهل يمكن الاستعانة به أو الإفادة من منجزاته؟ وما هي المعايير والشروط التي تجعلنا نقتبس منه من غير أن نفقد هويتنا أو نسقط في التبعية له؟ أسئلة كثيرة دارت في خلد رواد النهضة عموما بشتى انتماءاتهم القومية والحزبية والدينية وغيرها.

والذي يهمنا في موضوع بحثنا هو اجتهادات التوفيقيين (موضوع الدراسة)، لأن أعمدة هذا الاتجاه كانوا مشايخ وفقهاء (رفاعة الطهطاوي، محمد عبده، رشيد رضا).

ولكن ثمة حالة نفسية وجدانية غلبتهم فأثرت على منهج الإصلاح الذي

---

(١) عبدالرحمن الجبرتي، عجائب الآثار والتراجم والأخبار، ص ٧١٧، مطبعة الشعب، القاهرة، ١٩٥٨هـ - ١٩٥٩م.

(٢) من مقدمة الدكتور عاصم الدسوقي، لكتاب «الحرب الباردة الثقافية»، تأليف فرانسيس سوندرز ترجمة طلعت الشايب، إصدار المجلس الأعلى للثقافة، بمصر، ٢٠٠٢م.

ارتضى التوفيق سبيلا في مواجهة ما هو قادم من الغرب والنهضة بما هو قائم في الشرق.

○ الدوافع والمحركات النفسية

ما سبق ذكره يتعلق بالأسباب والعوامل المباشرة في ظهور رجالات المدرسة التوفيقية، وارتفاع صيتهم في المجتمع الذي تحركوا فيه وطرحوا مشروعهم الإصلاحي العام، والذي تغلب عليه النزعة التوفيقية بين الحضارة الوافدة من الغرب والأصالة المتوارثة من الشرق المسلم. ونريد أن نسلط الضوء على الدوافع الكامنة وراء هذه النزعة الاجتهادية في التوفيق بين ثقافة الغرب ومبادئ الشرع وصورها وتبعاتها التي انعكست على مواقف بعضهم السياسية وفتاواهم في الشأن العام وطبيعة التعامل مع الغازي الأجنبي.

وبروز الاتجاه العقلي التأويلي المفرط، مع التفسير الرمزي لمسائل العقائد وتحميل آيات القرآن الكريم ما لا تحتمل وتكلف إنزالها على نظريات العلوم التجريبية الغربية وهي في طورها الظني[1]، وابداء مشاعر الإعجاب بمظاهر وعوائد الحياة الاجتماعية الغربية حتى لو كانت مما يتصادم مع ثوابت ومبادئ الأخلاق الإسلامية.

○ التأثير بالإبهار والإيحاء

لقد ركزت البحوث التي عنيت بالمدرسة التوفيقية أو بعموم رجال ما اصطلح على تسميته بعصر النهضة، على دراسة حياتهم، من خلال استعراض سيرتهم الذاتية، وتحولاتهم الفكرية، وعرض أو نقد وتقويم لمشاريعهم الإصلاحية وصراعاتهم السياسية، ونشر إنتاجهم العلمي. إلا أن ثمة عنصر هام جداً لأثره البالغ في توجيه وتحديد مواقف هؤلاء التوفيقيين من المدنية الغربية وفي طريقة الاجتهاد و«التوفيق»، لم يحظ بالقدر الكافي من الدراسة

---

(١) قام الدكتور حمد بن صادق الجمّال في أطروحته «اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر في النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري»، بدراسة رموز الاتجاه التوفيقي من خلال تناول الشخص الواحد في فصول متنوعة وذلك أنه تكلم في فصل عن الاتجاه التجديدي وفصل آخر عن الاتجاه الإصلاحي وثالث عن الاتجاه التوفيقي، فيأتي ذكر الشخص الواحد في أكثر من فصل وبناء على نوع الاجتهاد الذي قام به، وتوسع في تضمين ما أشرنا إليه من مسائل. والرسالة طبعتها دار عالم الكتب، الرياض، ط الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

والبعض أغفله تماما.

وقد ذكرنا أن أهم الأسباب الظاهرة في ميلاد هذه المدرسة، هو ملاحظة روادها للتناقض الحاد بين تفوق العدو المستعمر المتحرر من الدين والمنفلت من القيم الأخلاقية وبين هزيمة وضعف أمتهم التي تدين بخاتم الرسالات والرسل.

هذا الوضع دعا أولئك الرواد إلى تأمل أسرار نجاحات الغرب الكافر والتعرف على عناصر القوة في حضارته. ومن جانب آخر البحث في أسباب ضعف وتقهقر أمة الإسلام. وعندما حصل التلاقي بين طلائع التوفيقيين مع الحضارة الغربية، وتعرفوا على هذه المدنية الجديدة الصاعدة، عن كثب لا عن كتب، وعن دراية لا عن رواية، وعن اجتماع لا عن سماع، والتي بدأت برحلة الشيخ رفاعة الطهطاوي إلى باريس.

في هذه اللحظة وقع ما أشرنا إلى ما أغفله كثير من الباحثين ألا وهو الانبهار بمنجزات وأجواء تلك الحضارة الأخاذة، فحصلت الصدمة الثانية بعد الصدمة الأولى، التي عاشها هذا الجيل على أرضه عندما جاءت هذه الحضارة غازية بقوتها العسكرية.

وما أريد تقريره، هو أن هؤلاء الأعلام خضعوا في تقييمهم ودراستهم لما عند الافرنج لـ «تأثير الهالة»[1]، ومن ثم أصبحت لديهم «قابلية الإيحاء»، وتعني سرعة تقبل الآراء والأفكار دون نقد أو مناقشة أو تمحيص - خاصة - إذا كانت صادرة عن أشخاص بارزين أو ذوي نفوذ، أو يعتنقها أفراد كثيرون أو أناس نثق بهم[2].

واضافة إلى تعطيل الإيحاء للوظائف النقدية والتكاملية، فإن أهم سمات الموقف الإيحائي «الامتثال للغَيْر»[3].

ولقد كان الغرب بالنسبة لرواد المدرسة التوفيقية ذا هالة مبهرة، تفاوتت درجات امتثالهم

---

(١) ولئن كان التعريف النفسي «لتأثير الهالة» يركز على الميل في عمل تقدير لخصائص شخص من الأشخاص بالتأثر في ذلك بخاصية شخص ما أو بالانطباع العام عن ذلك الشخص، فإن رجال المدرسة التوفيقية خضعوا لتأثير بيئة ثقافية متكاملة ومبهرة. انظر: معجم علم النفس والتحليل النفسي، ص ٨٥، د. فرج عبدالقادر طه ورفاقه، دار النهضة العربية، بيروت، ط الأولى، بلا تاريخ.

(٢) انظر: د. توفيق مرعي، وأحمد بلقيس، الميسر في علم النفس الاجتماعي، ص ١٨٢، دار الفرقان، الأردن، ط الأولى، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

(٣) معجم العلوم الاجتماعية، ص ٨٦، إصدار الشعبة القومية للتربية والعلوم والثقافة في اليونسكو، وإشراف مجمع اللغة العربية بالقاهرة، وكتب المقدمة، د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١٩٧٥م.

لها.

وقبل أن أطبق هذا التنظير على بعض رواد المدرسة التوفيقية، أنبه، إلى أن الاقناع من خلال الابهار أو الإيحاء من خلال الخضوع للهالة - التي تخطف الأبصار لفلسفة ما أو بطل تاريخي أو حضارة بعينها - ليست خاصة بجنس معين، أو بمرحلة زمنية، وإنما هي ظاهرة نفسية متى اكتملت شروطها أدت تأثيراتها على من عاشوا أجواءها.

ويحصل التفاوت بين شخص وآخر بناء على الفروق الفردية التي تميز كل شخصية عن غيرها.

ولتأكيد ما نقول، أَضْرِبُ أمثلة منتقاة من تراثنا التاريخي لنماذج من الذين تشكلت قناعاتهم بسبب انبهارهم بالآخر فتأثرت نفوسهم بالأفكار والمذاهب والفلسفات قبل أن تهضمها عقولهم، مستعينا بوعي المصلحين القدماء وانتباهتهم إلى هذا التأثير ودواعيه ورأيهم فيه.

يدعو الإمام الأديب ابن قتيبة المتوفى (٢٧٦هـ) إلى عدم الافتتان بالمتعالين على الناس بما اطلعوا عليه من علم انفردوا فيه بين معاصريهم فأعجبوا بأنفسهم ونظروا إلى الآخرين بانتقاص، فيقول عن هؤلاء المتعالين: «له ترجمة تروق بلا معنى، واسم يهول بلا جسم، فإذا سمع الغُمْرُ والحدثُ الغِرُّ قوله: الكَوْن والفساد وسمع الكيان، والأسماء المفردة، والكيفية والكمية والزمان، والدليل، والأخبار المؤلفة، راعه ما سمع، فظن أن تحت هذه الألقاب كل فائدة وكل لطيفة، فإذا طالعها لم يحل منها بطائل»[1].

ويأتي الإمام الغزالي في القرن الخامس الهجري، ليعالج الإشكال ذاته معتبرا ادعاء الفلاسفة الذين يُزّرون بالفقهاء والمحدثين متهمين إياهم بالضعف في العلوم العقلية والفلسفية والمنطقية التي يتباهون فيها على غيرهم... معتبرا ذلك من حيل الاستدراج، كما شرح في مقدمته الرابعة في كتابه «تهافت الفلاسفة» فقال: «فإذا سمع المتكايس المستضعف، اسم المنطق، ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة، ونحن لدفع هذا الخيال واستئصال هذه الحيلة في الاضلال، نرى أن نفرد القول في «مدارك العقول» في هذا الكتاب، ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين، بل نوردها بعبارات المنطقيين،

---

(١) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٧، بتحقيق محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

(٢) يذكر محمود شاكر في حكاية استدراج اثنين من مشاهير المستشرقين له هما «نلينو» و«جويدي الصغير» في القاهرة، وهو في سن الثامنة عشر من عمره، يقول: «تم استدراجي إلى تيه الألفاظ الغامضة: «البحث العلمي والأدبي» و«عالمية الثقافة» وما شابه هذين من ألفاظ التغرير. فكنت أمتنع عن التسليم لهما بما يقولان...» انظر تمام الحكاية وسبب إيراده لها، كتابه «المتنبي»، ص ١٨ - ١٩

ونصبها في قوالبهم، ونقتفي آثارهم لفظاً لفظاً، ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم - أعني بعباراتهم في المنطق - ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس وما وضعوه من الأوضاع في «ايساغوجي» و«قاطيغورياس» التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية»[1].

ولما شاع في القرن الثامن الهجري القول بوجوب تعلم المنطق، أبطل الإمام ابن تيمية هذا القول، وصرح متحرراً من ضغط الواقع وبريق المنطق قائلا عنه: «فإن فيه مواضع كثيرة هي لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقى[2]»[3].

كل ما سبق عرضه تنبيه لذلك الإيمان أو تلك القناعات التي مصدرها الإيحاء النفساني المنبعث من ذلك الإجلال، الذي يكنه الإنسان للعظماء، من قبل أن يستبطن أقوالهم[4].

وهناك تلازم بين هؤلاء العظماء ومذاهبهم وحضاراتهم التي ينحدرون منها.

وأحب أن أختم بمثلين آخرين حول الهيبة والجاذبية التي تهيمن على النفوس فتعطل لديها ملكة النقد كما سلف شرحه عند الحديث عن الإيحاء.

الأول للعالم الجليل سليمان دنيا محقق أشهر كتابين في تاريخ الفلسفة الإسلامية «تهافت الفلاسفة» و«تهافت التهافت»، يقول في مقدمته لكتاب «تهافت الفلاسفة»، «لقد كان لاسم الاستشراق، في النفوس - وقتذاك - من الإكبار والتقديس ما يجعل من العسير على المرء أن يخالف مستشرقا في رأي يراه، أو يراجعه فيه»[5].

ثم تجاوز سليمان دنيا هذه المرحلة، ليلحق بركب رجال واجهوا المستشرقين بسلاح النقد العلمي، أمثال أحمد زكي باشا، وأحمد تيمور، وعبدالعزيز جاويش الذين كان المستشرقون يقفون منهم موقف التلاميذ، ونظرائهم من أمثال محمود شاكر وعباس العقاد ومحمد متولي الشعراوي الذين كشفوا زيوف إدعاءاتهم[6].

---

(١) أبوحامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٨٥، بتحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط السابعة، بدون تاريخ.

(٢) في النص المطبوع جاءت كلمة «فينتقل» بدل «فينتقى» وأظنه تحريفا.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ٩، ص ٦، طبع مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، تحت إشراف وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية عام ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م.

(٤) نديم الجسر، قصة الإيمان بين العلم والفلسفة والقرآن، ص ٢٢٨، المكتب الإسلامي، بيروت، ط الثالثة، (١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م).

(٥) تهافت الفلاسفة، مقدمة المحقق، ص ٢٥.

(٦) مقال للباحث (محمد العوضي)، عن المستشرقين، في جريدة «الحدث» الأسبوعية، السبت ٢٨ رجب ١٤٢٣هـ - ٥ أكتوبر ٢٠٠٢م، العدد ٩٦ السنة السادسة.

أما النموذج الختامي فسأذكره من دون تعليق، إذ تتجلى فيه معاني الاستلاب الحضاري والانصهار في الآخر إلى درجة الفناء.

يصور الكاتب الصحافي الشهير أنيس منصور لحالة الفناء بالآخر التي عاشها نخبٌ من مثقفي جيله فيقول: «وكنا في ذلك الوقت نمشي ندق الأرض كالفيلسوف نيتشه، ونمشي رافعي الرأس كالشاعر جيته، وننكش شعورنا كالموسيقار بيتهوفن. ونضع علامة زرقاء على ملابسنا كما كان يفعل فيلسوف الحضارة اشبنجلر الذي رأى أن آخر الألوان التي ابتدعها الإنسان هو اللون الأزرق القرمزي، لأنه أكثر الألوان تعقيدا، ولذلك كان لا بد أن يجيء متأخرا في التاريخ... وأحيانا كنا نسعل ونتوجع أملا في أن يخرج الدم من أفواهنا كما كان يفعل الشاعر الألماني الرومانسي نوفالس... وكنا نتمدد على العشب أمام مكتبة الجامعة ونأكل سندوتش الفول قبل أن نتسلل إلى أحد المدرجات نسمع الموسيقى الكلاسيكية فقد كانت لنا جمعية اسمها «جمعية الجراموفون» يرأسها د. لويس عوض. أما أعضاؤها فهم تلامذة عبدالرحمن بدوي: ونصفهم وجوديون ونصفهم شيوعيون... نصفهم عشاق ونصفهم ساسة»[1].

○ الطهطاوي نموذجاً

استرسلت في الشواهد السالفة للتأكيد على ما أقررناه، من أن حالة الانبهار تاريخية لأنها إنسانية، وظروف عصر النهضة كان لها بريقها في إبهار قوي لم يسلم منه حتى بعض المشايخ المحصنين بالعلوم الشرعية، المتخرجين من بيئة دينية مكثفة. ولنأخذ الشيخ رفاعة الطهطاوي[2] مثالاً تطبيقياً على ما نقول، ولن نطرق شخصيته بترجمة تاريخية رتيبة تأخذ طابع السرد الزمني المجرد. وإنما نركز على الحلقات الحاسمة في اتجاه الشيخ وتطوره وتكوينه الفكري والوجداني، وذلك من خلال عرض العلامة محمود محمد شاكر الذي يلمس فيه جوانب الانجذاب الوجداني وتتابع سحر المدنية الفرنسية على مشاعره. يجمع من

(١) أنيس منصور، أنتم الناس أيها الشعراء، ص ٢٤٠، دار الشروق، القاهرة، ط الأولى ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

(٢) نكتفي بالطهطاوي نموذجاً تطبيقياً، وبهذا فإننا عدَلْنا عن تناول كل شخص على حدة من رموز التوفيقية كمحمد عبده أو العقاد ونكتفي بنصوصهم ومواقفهم واجتهاداتهم الدالة على اتجاهاتهم التوفيقية.

خلالها بين الأسباب والدوافع التي مر شرحها.

يقول: «كانت أول بعثة في سنة ١٨٢٦م (سنة ١٢٤١هـ)، فيها ٤٤ تلميذاً، أدخلهم مسيو جومار المدارس الفرنسية، ليتلقوا اللغة والعلوم والفنون، ثم أعيدوا بعد سنوات قلائل إلى بلادهم يتولون المناصب والأعمال. وهذا شيء غريب جدا أن يكون هؤلاء الشبان قد حازوا في سنوات قلائل من العلوم والفنون التي شابت نواصي العلماء في سبيلها، ما يؤهلهم للتدريس والصناعات والأعمال وجلائل الأمور. شيء غريب جدا!! وهم قبل سفرهم لم يحصلوا من هذه العلوم والفنون الجديدة شيئا يذكر، أليس هذه الدعوى غريبة كل الغرابة؟

وكان في هذه البعثة الأولى، رجل قد خرج من البعثة إماما لها، ليراقب أفراد البعثة، ويصلي بهم الصلوات الخمس، هو «رفاعة رافع الطهطاوي»، ولد بمدينة طهطا بمديرية جرجا سنة ١٢١٦هـ، (١٨٠١م) في أسرة رقيقة الحال، فأتم حفظ القرآن، وقرأ شيئا من متون العلم المتداولة على بعض العلماء في بلده، ثم توفى والده رحمه الله، فرحل إلى القاهرة وهو في السادسة عشرة من عمره، (١٢٣٢هـ/١٨١٧م)، وانتظم في سلك طلبة الأزهر، يتلقى العلم عن شيوخه ثماني سنوات، وكان محبا للأدب. وفي سنة ١٢٤٠هـ/١٨٢٤م عُيِّن واعظاً وإماماً في أحد ألايات جيش محمد علي. فهذا إذن شاب في الثالثة والعشرين من عمره، لا يمكن أن يكون قد بلغ مبلغا له شأن يذكر في «الثقافة المتكاملة» التي عاشت فيها أمته ثلاثة عشر قرنا في حضارة متكاملة متراحبة مترامية الأطراف، متباينة الدرجات، متنوعة العلوم، قد بلغت في العظمة والجلالة مبلغا لم تدركه قبلها أمة من الأمم.

ثم يختار هذا الشاب في سنة ١٢٤١هـ/١٨٢٦م، ليصحب بعثة إلى فرنسا، يكون إماما لأعضائها. كان ذكيا، نعم. كان محبا للعلم والأدب (أدب عصره وشعر عصره)، نعم. كان قوي العزيمة، نعم. كان نابهاً بين أقرانه، نعم، ولكنه على ذلك كله في الخامسة والعشرين من عمره، غرير بين الغرارة، طري العود، قد جاء من أقصى الصعيد، ومن ظلماته وبؤسه وفقره وخصاصته، وهو في السادسة عشرة من عمره، ثم أقام تسع سنوات في القاهرة، في حواري الأزهر المهدمة المخربة بيوتها بفعل الفرنسيين، الضيقة طرقاتها، المظلمة أزقتها، ثم يركب سفينة فرنسية تتلألأ أنوارها تَرْمي به إلى قلب باريس (في القرن التاسع عشر)، بحدائقها وميادينها وأنوارها ومباهجها، وما لا رأته من قبل عين كعينه، وما لا خطر على قلب كقلبه.

أي فتنة تذهب بعقل هذا الفتى، وترجه رجا لا قبل لمثله باحتماله؟ وكذلك كان!

أي صيد سمين تلقفه «المسيو جومار» بخبرته وحنكته وتجربته وبصره النافذ؟ فتى ناشئ في قلب الأزهر، ذكي، محب للعلم والتحصيل، قوي العزيمة، رآه مفتونا بالأرض التي وطئتها قدمه، لم ير مثلها من قبل، ورآه مقبلا بأقصى عزيمته على تعلم لغته الفرنسية، معجبا بها وبأهلها كل الإعجاب، فأخذه «جومار» من قريب، فكان له صيدا أي صيد! يقول الرافعي المؤرخ المدجن في كتابه (٣: ٤٧٦): «ولقد كان معه ثلاثة أئمة آخرون للبعثة، فلم تتحرك نفس أحد منهم إلى الاغتراف من مناهل العلم في فرنسا(!!)، ولم يتجاوزوا حدود الوظيفة، أما الشيخ رفاعة، فكان ذا نفس طامحة إلى العلا، فأخذ يدرس اللغة الفرنسية، وعكف عليها من تلقاء نفسه، رغبة منه في تحصيل علومها وآدابها». ويقول رفاعة الطهطاوي نفسه أنه قضى في تعلمها ثلاث سنوات.

ولم يكد حتى أخذ «المسيو جومار» بناصيته، وأسلمه لطائفة من «المستشرقين»، يصاحبونه ويوجهونه، وعلى رأسهم أحد دهاقين «الاستشراق» الكبار ودُهاته، وهو المستشرق المشهور البارون «سلفستر دي ساسي». لم يكن لهذا الفتى الأزهري الصعيدي المفتون مخلص من أحابيلهم ودهائهم ومكرهم ورقة حاشيتهم ومداهنتهم، فاستغلوه أبرع استغلال، وصبوا في أذنيه، وطرحوا في قرارة قلبه معاني وأفكارا قد بيتوها ودرسوها وعرفوا عواقبها وثمراتها حين تنمو في دخيلة نفسه[1]، وهم يزيدونه فتنة بإشهاده روائع المحافل التي تتألق أنوارها، وتتألق تحت أنوارها أيضا مفاتن النساء الكاسيات العاريات، والرجال ذوي الأبهة يختالون في شمائل الرقة الفرنسية، فزادوه فتنة، وزادوا غفلته غفلة، وانتزعوه انتزاعا مما كان يعيش فيه من ظلمات الصعيد وبؤسه وفقره، ومن حواري الأزهر المخربة وطرقاتها الضيقة وأزقتها المظلمة، حتي نسي نفسه التي صاحبها خمسا وعشرين سنة، وتنكر لماضيه القريب وأعرض عنه، وسارع ينجو بحياته الجديدة من خطاطيفه التي تلاحقه.

وقضى رفاعة - رحمه الله - ست سنوات في باريس من سنة ١٢٤١هـ - ١٢٤٦هـ،

---

(١) قال شاكر في الهامش «انظر مثال ذلك، ما ضمنه كتابه: «أنوار الجليل، في أخبار مصر وتوفيق بني إسمعيل» من الدعوة إلى استعمال العامية «التي يقع بها التفاهم في المعاملات السائرة، ولا مانع أن تكون لها قواعد قريبة المأخذ تضبطها، وأصول على حسب الإمكان تربطها، ليتغارفها أهل الإقليم، حيث نفعها بالنسبة لهم عميم، وتصنّفُ فيها كتب المنافع العمومية، والمصالح البلدية»، أو كما قال رحمه الله!! انظر كتابي «أباطيل وأسمار»، ص ١٥٩، ١٦٠.

(١٨٢٦مـ - ١٨٣١م)، قضى ثلاث سنوات منها في تعلُّم الفرنسية كما قال هو بلسانه، وفي الثلاث الأُخر درس التاريخ، والجغرافيا والفلسفة، والآداب الفرنسية، وقرأ مؤلفات فولتير وجان جاك روسو، ومنتسكيو، وقرأ بعض الكتب في المعادن، وفن العسكرية، والرياضيات، (انظر كتاب الرافعي ٣: ٤٧٦ وما بعدها)، فحدثني بربك كيف تكون دراسة هذه المتنوعات في ثلاث سنوات، إلا أن يكون ذلك كله خطفا كحسو الطائر، وأن يكون ما ألفه رفاعة وكتبه سطوا مجردا على كُتُب كُتِبَتْ في هذه العلوم المختلفة المتباينة، والله أعلم بما فيها من الزلل والخطأ وسوء الفهم. ولكن رفاعة الطهطاوي على ذلك كله إمام جاء يخرج مصر وأهلها من الظلمات إلى النور!! يا للعجب»[١].

وهذا الذي صنعه الفرنسيون مع الطهطاوي، مارسوه مع قاسم أمين، وكلاهما جاء ليبشر قومه بأن الحضارة والتقدم تشرقان من الغرب، فألف الأول كتابه «تخليص الابريز في تلخيص باريز». وصنف الثاني كتابه «تحرير المرأة» وكان فيه توفيقي المنهج. الفارق الرئيسي بين دعوة الرجلين لا تكمن في جوهر الدعوة ذاتها ولكن في المدعوين! «فإن أكثر من نصف قرن من الغزو الفكري المستمر كانت قد فعلت فعلها في نفوس الناس، فلم تقابل دعوة قاسم أمين بالاستنكار البات الذي قوبلت به دعوة رفاعة الطهطاوي، ولم توءد في مهدها كما وئدت الدعوة الأخرى من قبل!»[٢].

وإذا أردنا أن نحدد أصل الأزمة التي وقع فيها رواد الاتجاه التوفيقي فيمكن اختصارها في عدم التوافق بين النظرية والتطبيق، أو بين الولاء القلبي للأمة ودينها وبين الافتتان بمجمل منجزات النهضة الأوروبية، فعلى صعيد الولاء للدين الإسلامي فإنهم أشادوا بعقيدتهم وقدرتها على تحقيق واستئناف حياة إسلامية فتية تلحق بالغربيين، كما أنهم من هذا المنطلق الديني لم يترددوا في نقد مظاهر الحياة الغربية وعقائدها المنحرفة. إلا أن هذا الحس النقدي وقف عند المقررات النظرية البحتة، التي أملتها عليهم طبيعتهم الدينية، وثقافتهم الشرعية، فإذا كان هذا شعوراً متجذراً في نفسية عامة المسلمين، فكيف بمشايخهم،

---

(١) محمود شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص ١٤٢ - ١٤٤، الناشر دار المدني بجدة، مكتبة الخانجي بمصر، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

(٢) محمد قطب، واقعنا المعاصر، ص ٢٥٣، مؤسسة المدينة للصحافة، جدة، ط الثانية، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

وفقهائهم، ولكن الأزمة وقعت - ليس في البعد الإيماني النظري - وإنما في البعد المنهجي التطبيقي.

لقد عجز هذا الجيل - من الناحية التطبيقية - عن أن يترجم هذه القاعدة الإيمانية إلى برامج نهضوية جادة وأصيلة، قد يستعينون في سبيلها ببعض نتاجات الحضارات الأخرى، على سبيل استكمال نقص عصري، لا على سبيل جعل هذا «الآخر» هو الأصل والمحور، ثم نأتي بالإسلام مفصلاً على مقاس هذا «الآخر» لمجرد طمأنة نفوسنا أننا لم نخرج على الإسلام، وإنما نحن نجعله متعايشاً مع العصر الحديث، أو نبرهن على أنه: صالح لكل زمان ومكان»[1]، وبهذا المنهج بذروا بذور التبعية الذي ولَّده ولاؤهم الشعوري وقناعاتهم الباطنية القوية، بسبب الانبهار المباشر أو غير المباشر، والمخالطة التي كسرت الحاجز النفسي وأضعفت المناعة والحصانة الفكرية لديهم، فأنتجت لديهم منهجاً توفيقياً سنلقي عليه الضوء عند الحديث عن تقويم هذه المدرسة.

(١) جمال سلطان، جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث، ص ٢٠ - ٢١، مركز الدراسات الإسلامية، برمنجهام، بريطانيا، ط الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

المبحث الثاني:
أسباب ثناء العلمانيين على رموز المدرسة التوفيقية

أسباب ثناء العلمانيين على التوفيقيين

في دراساتهم التاريخية والأدبية والفلسفية والحضارية، ركز العلمانيون منذ بدايات القرن التاسع عشر على إحياء المقبور من مذاهب وفلسفات وعقائد المبتدعة، وسلكوا نهج المستشرقين في تلميع أعلام الزندقة وأصحاب النزعات الباطنية وأصحاب الاتجاهات العقلية الغالية، والثورات التخريبية([1]).

بحوث صرف عليها أموال وأنفقت في سبيلها أعمار، وقدمت فيها رسائل دكتوراه وبحوث ترقية في جامعات غربية وعربية، وروجتها مؤسسات ثقافية يتربع على عروشها مثقفون وأكاديميون لا تحس فيهم ولاء لدين ولا نبي، وإنما يُولُّون عقولهم شطر الغرب ومذاهبه الأدبية ومناهجه العلمية، ومدارسه العقائدية.

فالثناء والمباركة يكون لما اعتبروه خطأً تنويرياً كالمعتزلة وابن رشد وابن الراوندي الملحد، وابن عربي.

وإلصاق صفة الجمود والتقليدية والعقلية النصية والتراثية، بأهل السنة والفقهاء وأهل الحديث والشافعي وأبي حامد الغزالي وابن تيمية.

وهذه الكتابات العلمانية، إذا تناولت ما اصطلح عليه بعصر النهضة بالدراسة، فإنهم - بعملية انتقائية - يسلطون الأضواء الكاشفة على أعمدة المدرسة التوفيقية، كرفاعة الطهطاوي، ومحمد عبدة ومحمد إقبال وخير الدين التونسي... وغيرهم.

والسؤال: لماذا هذا الاهتمام بهذه الاتجاهات الفكرية، وتزكيتها والنضال العلمي في الرقي بمنزلتها؟

والجواب: أن العلمانيين لما علموا أن مواجهة الإسلام في أصوله ستكلفهم كثيراً من مواجهات فكرية واتهامات عقدية، وتجعل بينهم وبين المتلقين حواجز نفسية لسقوطهم من الاعتبار، لأن الأمة تلفظ من يعتدي على أصالتها. اتخذوا من هذا الاتجاه - على تفاوت درجاته في البعد

(١) من أمثلة تلك الدراسات كتاب «الحركات السرية في الإسلام رؤية معاصرة» للدكتور محمود اسماعيل، دار القلم، بيروت. ط الأولى ١٩٧٣. حيث يرى المؤلف: «أن الصورة الراسخة في أذهاننا عن قوى المعارضة - كالخوارج، والشيعة، حزبي اليسار - والمعتزلة والمرجئة - حزبي الوسط ان صح اقتباس مصطلحات العصر - صورة شوهاء زائفة تمثل وجهة نظر اليمين»، ص٦، ويقصد باليمين فقهاء ومؤرخي أهل السنة والجماعة. ويفرد الكاتب فصلا عن القرامطة معتبرا إياهم حركة رائدة!!. المثال الآخر هو كتاب «تاريخ ابن الريوندي الملحد» للدكتور عبدالأمير الأعسم. دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط الأولى ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥م. ورغم اعتراف المؤلف بأن ابن الريوندي ملحد، فإنه يبالغ في اطرائه فيقول: «وكان ابن الريوندي أستاذ القرن الثالث بلا منازع، وأبرز مفكريه المستنيرين، وأكثرهم شموخا في بناء العقلية العلمية في تفسير الحياة والدين من وجهة نظر إنسانية»!! ص٧.

والاقتراب من الهدي الصحيح – جسراً للعبور به إلى ما هو أبعد، أي أنها خطوة في الطريق إلى مكاسب علمانية غير معلنة، وهي طريقة لاختراق الدين برجاله التاريخيين أو المعاصرين ومن خلال هذا النهج الانتقائي من التراث يتم التوظيف للأيديولوجية التي تبناها العلمانيون، بمدارسهم المتنوعة.

إذ أنهم يتبنون المنهج التوفيقي للانتقال منه الى المنهج التلفيقي. والفرق بَيِّنٌ بين المنهجين فإن التوفيقية «في نظر مؤيديها أرفع مستوى من التلفيقية، وترفض المنهج التلفيقي أي حيث التجميع المتكلف بين أطروحات ذات مصادر متباينة، وفرض المصالحة المصطنعة، والتوفيق والتقريب الهش بين عناصر متنافرة أو غير واضحة. ولا توضح التلفيقية، بوعي ولغاية، الأفكار المكوَّمة، إذ تبقيها غير دقيقة حتى تستطيع إقامة التوفيق والجمع فيما بينها»(١).

والحقيقة أن بعض من أدرجناهم ضمن المدرسة الإصلاحية أو التوفيقية، يقع في التلفيق أحيانا في آرائه، لكن الاختلاف بينهم وبين التلفيق العلماني، في المقاصد، وفي درجة التأويل، وَحدَّة التعبير.

ومن مظاهر التلفيق الذي أخذ مداه ما نراه في التفسيرات المادية للوحي والرسالة وحياة الرسل، فإن هذه التفسيرات لا يرتضيها أئمة ولا صغار المدرسة التوفيقية لأنهم يدينون بالإسلام، وينطلقون منه ويدافعون عنه.

بهذا نعرف سبب اهتمام العلمانيين برموز المدرسة التوفيقية، وإلا فما الذي يجعل علمانياً أصيلاً في علمنته مثل عبدالله العروي، ينكر على الدكتور سليمان دنيا لأنه انتقد منهج محمد عبده في كتابه «محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين»، مع أنه (سليمان دنيا) لم يبخس محمد عبده حقه وأبدى إعجابه بقدرة الشيخ الفائقة في مجال العقليات كما يعترف العروي نفسه(٢).

ويصادر في موضع آخر، حق النقد لمحمد عبده بحجة مراعاته للشرط التاريخي التي أملت على عبده طريقته في التفكير(٣).

---

(١) الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، (الإصطلاحات والمفاهيم)، رئيس التحرير د. معن زيادة، كتب مادة التلفيق د. علي زيعور، ص ٢٩٦.

(٢) مفهوم العقل، عبدالله العروي، ص ٢٥، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط الثانية، ١٩٩٧م.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٥.

إن الاحتفاء برواد الاتجاه التوفيقي بلغ حداً من الصراحة إلى اعتبار رفاعة الطهطاوي «رائد الليبرالية العربية الأسبق»[1]، أما محمد عبده فهو (أُم المصلحين على الإطلاق)[2].

لكن ثمة نمطاً خبيثاً ومضللاً يمارسه العلمانيون عند حديثهم عن عصر النهضة وإشادتهم برجال التنوير واجتهادات التحديث، من خلال ذكر جمع من المفكرين يشكلون خليطاً من الملاحدة وغلاة العلمانيين وأحياناً غير المسلمين يدسون بينهم مشاهير المدرسة التوفيقية. وهم بذلك يخلطون الأوراق - كما يقول محمد عمارة - ليس فقط أوراق محمد عبده بطه حسين، وإنما أوراق المجددين الإسلاميين بأوراق سلامة موسى وفرح أنطون وشبلي شميل وإسماعيل أدهم ولطفي السيد، وغيرهم من دعاة «التنوير - الغربي - العلماني»[3].

وقد التفت إلى هذا المسلك المشين محمد جلال كشك قبل محمد عمارة، حين نبه قائلا: «إن تخريب هؤلاء يمتد إلى رجال التنوير الحقيقيين عن طريق دس عنصر مشبوه بينهم، كمن يؤرخ لكتاب اليسار فيدس بينهم مراسل مجلة «حوار» التي كانت تصدرها المخابرات الأميركية فيشوه سمعة اليسار كله!! أو كما كانوا يؤرخون لشبلي شميل وأنطون فرح وآل صروف ثم يعتذرون بأنهم تقدميون رغم مخادنتهم للاستعمار!»[4].

ثم يذكر نموذجاً على هذا التدليس وخلط الأوراق لمقال كتبه الشيوعي محمود أمين العالم يضع فيه المرتد السوداني «محمود محمد طه» صاحب كتاب «الرسالة الثانية في الإسلام» والذي أقيم عليه حد الردة في السودان، يضع هذا الرجل بجوار رواد مدرسة التوفيق أو التنوير حسب تسمية محمد جلال كشك فيقول: «وإلا فما معنى أن تستعرض مجلة الشيوعيين[5]، أسماء الطهطاوي ومحمد عبده وابن باديس فتدس بينهم محمود أحمد[6] طه، إنهم لا يهدفون إلى تكريمه، بل

---

(١) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ٨٢، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٢م.

(٢) د. أحمد برقاوي، محاولة في قراءة عصر النهضة، ص ٦٤، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ط الثانية، ١٩٩٩م.

(٣) د. جابر عصفور، محنة التنوير، ص ٣، ٦٦، نقلا عن محمد عمارة، الإسلام بين التنوير والتزوير ص ٢٥٦، دار الشروق، ط الأولى ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

(٤) محمد جلال كشك، جهالات عصر التنوير، ص ٨، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ط الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

(٥) لم يذكر جلال كشك اسم المجلة الشيوعية، والأرجح أنها جريدة الأهالي الأسبوعية، الناطقة باسم حزب التجمع المصري الشيوعي، والتي يكتب فيها محمد أمين العالم، وربما مجلة «أدب ونقد» التي يسيطر عليها اليسار والشيوعيون.

(٦) يتعَمّدُ الكاتب ذكر «أحمد» بدل اسمه الصحيح «محمد» وسيتبين سبب هذا التعمد في الأسطر التالية.

تلطيخ سمعة الآخرين وتنفير المسلمين من دعواتهم وما جاؤوا به من أفكار. وأقسم بكل ما أؤمن[1] إن الأستاذ «محمود أمين العالم» كاتب تلك الفقرة، لم يقرأ حرفا لمحمود طه، فهو لا يعرف حتى صحة اسمه فهو محمود محمد طه وليس محمود أحمد طه إلا إنّ كان يتحدث عن شخص آخر... من الذي يضع محمود طه بين الطهطاوي وابن باديس إلا من يريد دس السم في العسل ليفسد العسل ويقتل من يتعاطاه؟!»[2].

وذهب عزيز العظمة إلى أبعد من ذلك حيث عد انضمام محمد عبده إلى المحافل الماسونية عملاً تقدمياً، مقحماً اسمه مع خليط من النصارى والعلمانيين والمستعمرين مثل بطرس غالي ولورد كيتشنر[3].

في نفس السياق يجعل الدكتور عاطف العراقي، رفاعة الطهطاوي ذا نزعة علمانية تنويرية ويدمجه في غير بوتقته الفكرية، فيقول: «وفي بعض الحديث فإن هذه الحركة أو هذا الاتجاه العلماني قد ارتبط من بعض جوانبه بتيار التنوير، ومن هنا نجد بعض الأسس الخاصة بهذا الاتجاه عند رفاعة الطهطاوي وعصر محمد علي وإسماعيل، ومن أهم الأحزاب التي دعمت هذا الاتجاه في كثير من جوانبه حزب الوفد، وحزب الأحرار الدستوريين، بالإضافة إلى زعماء كبار أمثال سعد زغلول ومصطفى النحاس»[4].

وتبلغ المسألة ذروتها عند أحمد برقاوي، عندما يضع خاتم الرسل في صف ماركس ولا ينسى محمد عبده كذلك، وإن كان مقاله جاء ضد بذاءات سلمان رشدي في روايته الشيطانية ورداً على الملحد صادق جلال العظم المنتصر للرواية، يقول برقاوي «وفيها هجوم على شخصية الرسول الكريم، الذي نحن وَرَثَتـه وورثة ابن رشد واسبينوزا وماركس ومحمد عبده ولا يجوز أن يكون

---

(١) عبارته «وأُقسم بكل ما أُؤمن» مبهمة، ولعل دفعه إليها التحدي، فمن بدهيات التوحيد أن الحلف بغير الله لا يجوز، وقد أجاز الفقهاء الحلف بالقرآن الكريم لأنه كلام الله سبحانه، فعليه يكون الحلف بالقرآن حلفاً بصفة من صفاته سبحانه. وكذلك الحلف بالمصحف. لكن لا يجوز شرعاً أن تحلف بكل ما تؤمن كالحلف بالرسل والملائكة... إلخ. انظر: فصل «الحَلِفْ» من كتاب «فتاوى العقيدة» للشيخ محمد بن صالح بن عثيمين، ص ٢٨٥ وما بعدها، مكتبة السنة، القاهرة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

(٢) جهالات عصر التنوير، ص ٨.

(٣) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، ص ٩٦.

(٤) د. عاطف العراقي، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، ص ١١١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

الرسول الكريم موضوع سخرية»[1]. وإن الكاتب - بقصد أو بغير قصد - سخر من خاتم الرسل في مساواته مع أراذل الخلق، وهذا إن دل على شيء فإنما يؤكد لنا الفكرة الكلية التي ينطلق منها العلمانيون في النظر إلى الرسول والرسالة، باعتبارهما تراثاً محترماً ومفيداً أو ذا صلة روحية تاريخية بشخصيتنا الثقافية، لا على أساس أن محمدا ﷺ، رسول موحى إليه من الله تعالى. فإذا كانوا يدرجون خاتم الرسل ضمن الموروث المحترم مع ماركس واسبينوزا، فمن باب أولى أن يدرج غيره لا سيما إن كان تنويريا على حد تعبيرهم المفضل!

كنا نتمنى أن يصدق أولئك العلمانيون مع أنفسهم ومع الحقيقة، كي يتجنبوا السقوط في أبسط شروط المنهج العلمي الذي يقوم على التقسيم بين الاتجاهات المتباينة، ولا يجعل العناصر الاستثنائية في الالتقاء بين اتجاهين متباينين أصلا ويخفي من ورائه خلافاً في المنطلقات والأصول والرؤى الكلية والمقاصد.

كان بإمكان أولئك أن يسيروا سير نظرائهم في الطريق، كما صنع هشام شرابي، أستاذ تاريخ الفكر الأوروبي في جامعة جورجتاون - الولايات المتحدة الأميركية، عندما راعى الفوارق فقال: «بقيت النخب النهضوية العلمانية والإسلامية، من البستاني وزيدان إلى فرح أنطون وشبيلي شميل، ومن محمد عبده والأفغاني، إلى رضا والكواكبي، أسيرة خطاب وعظي يعتمد الشكوى والتمني أكثر مما يعتمد النقد والتحليل والفكر الفاعل»[2].

لكن بعض العلمانيين في عجلة من أمرهم لتحقيق المشروع العلماني في تقنين قضايا المرأة وغيرها، فهم يرون أن التعويل على اجتهادات التوفيقيين استنفد أغراضه ولم يؤت أكله، لذا كان لا بد من المكاشفة والمطالبة بالعبارة لا بالإشارة وبالتصريح بدل التلميح.

---

(١) د. أحمد برقاوي، أسير الوهم: عندما يتحول النقد من موقف إلى مهنة، ص ٨٩، سلسلة كتاب الناقد (العنف الأصولي: مواجهات السيف والقلم)، رياض الريس للكتب والنشر، ط الأولى، ١٩٩٥م.

(٢) هشام شرابي، تعقيب (٢)، على بحث عبدالله بلقيز «نظام الأولويات لأهداف المشروع الحضاري»، ص ٩٥٤، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية تحت عنوان «نحو مشروع حضاري نهضوي عربي»، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠١م.

تقول فريدة النقاش: «لكن المعركة في ميدان الفقه المستنير والتأويل التقدمي للقرآن والسنة لن يكتب لها النجاح دون أن تؤسس الحركات النسائية بصبر ودأب لمرجعية جديدة تنهض على المدني وحده، وإلى أن تصل إلى إسقاط مادة دين الدولة نهائياً من الدستور، فإن المدني وحده يتمثل في أرقى شكل له فيما يخص حقوق المرأة، وهو الاتفاقية الدولية لإلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة، ولا بد أيضا أن تصبح حركة تحرير المرأة في المجتمعات العربية والإسلامية جزءا عضويا من الحركة العالمية»[1].

بيد أن الدراسات لم تتوقف في استثمار ما يمكن توظيفه من سيرة وتراث رواد عصر النهضة من التوفيقيين استثماراً عاماً، وإنما كان لقضية المرأة نصيب ظاهر في هذا التوظيف، فالإشادة بموقف رفاعة الطهطاوي في إعجابه بالمرأة الفرنسية المتبرجة والاختلاط بين الجنسين متكررة في كتابات التغريبيين[2]، والاستشهاد بنصوص محمد عبده في تقييد الطلاق وتعدد الزوجات لا يزال يمثل مادة هامة في الترويج لما هو أبعد من تقييد الطلاق وإنما المطالبة بحق الطلاق للزوجة، والانتقال من تقييد تعدد الزوجات إلى تحريمه[3].

إذاً يمكن القول بأن الاهتمام البالغ برواد المدرسة التوفيقية، والثناء المتكرر عليهم، وإعلان الإعجاب بهم، من جموع العلمانيين، لأنهم وجدوا فيهم مادة يمكن اللعب بها توظيفاً واستثماراً للفكر العلماني، وذلك من خلال تبني ما تعثروا فيه. إن في رؤيتهم الكلية للحضارة الغربية، أو في اجتهادات شرعية خالفوا فيها جمهور الأمة أو في أنماط حياتهم التي لاينوا فيها المستعمر أو تعاونوا معه، أو في نزعاتهم العقلية التي جاملت المدنية الغربية ومفكريها فأولوا مسائل في العقائد لا يستند تأويلها إلى دليل ولا قرينة ولو ضعيفة، أو منطق القياس

---

(١) فريدة النقاش، حقوق المرأة بين الفقهي والمدني، ج ٢، ص ٢٠٢، مؤتمر مائة عام على تحرير المرأة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٣ - ٢٨ أكتوبر ١٩٩٩م.

(٢) نصر حامد أبوزيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ص ١٧٩، وما بعدها، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط الأولى، ١٩٩٩م.

(٣) المصدر السابق ص ٢١٨ وما بعدها، ٢٨٥.

الخطير حيث جعلوا أوروبا وقوانينها هي الأصل ثم البحث عن نظائرها في الشريعة، مما كرس تبعية الدين لنظام علماني غربي.

باختصار إنهم اتخذوا منهم جسراً لتمرير مشاريعهم العلمانية، لهذا لا نعجب إذا وجدنا من غلاة الماركسيين من يصرح عن هذا الهدف المعلن فيقول: «ويمكن القول إن الأستاذ الإمام قد منح العلمانية المصرية أقوى دفعة نالتها بدايات القرن العشرين»[(١)].

ولهذا نجد العلمانيين يستفزهم، وصف رواد المدرسة التوفيقية بأنهم أصحاب نزعة سلفية، في منطلقاتها أو بعض جوانب إصلاحاتها، فعلى سبيل المثال، ما أن وصف الماركسي طيب تيزيني منهج الطهطاوي ومحمد عبده التوفيقي بين الأصالة والمعاصرة بالمنهج السلفي إلا وجاءته الاعتراضات من رفاق دربه من العلمانيين يقول التيزيني «ولعلنا نتبين ذلك المنهج السلفوي مثلا بالعديد من المفكرين العرب النهضويين الذين نرى أن رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) ومحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) يقفان في مقدمتهم»[(٢)].

لم يمر هذا الوصف بالسلفية لهذين العلمين مروراً عابراً على المناقشين المشاركين في الحوار. فقد عقب عليه الدكتور ناصيف نصار بقوله: «ومن الغريب حقاً أن تُضرب أعمال رفاعة رافع الطهطاوي مثلاً على النزعة السلفية»[(٣)].

ويعترض الدكتور أحمد ماضي على التيزيني معتبراً الطهطاوي عصرياً ليبرالياً، ومحمد عبده لم يكن سلفياً وإنما معاصر أصيل في معاصرته[(٤)].

---

(١) د. رفعت السعيد، العلمانية بين الإسلام والعقل والتأسلم، ص ٥٤، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط الأولى، ٢٠٠١م.

(٢) د. طيب تيزيني، إشكالية الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي، ص ٩١، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط الثانية، ١٩٨٧م.

(٣) المصدر السابق، ص ١١٢.

(٤) المصدر السابق، ص ١٢٢، ١٢٣.

أما الدكتور عبدالله عبدالدايم فإنه يسجل مخالفته للتيزيني عبر استفهام استنكاري فيقول: «وهل يجوز أن نحشر محمد عبده ورفاعة الطهطاوي - كما فعل الكاتب - في زمرة السلفويين بالمعنى الذي أراد؟»[1].

وختم الناقد الأدبي الماركسي محمود أمين العالم مناقشته للتيزني بقوله: «والنقطة الأخيرة التي اختلف فيها مع الباحث هي زعمه بسلفية رفاعة الطهطاوي، والذي كان في الواقع عقلانياً علمياً ولم يكن سلفيا»[2].

كل هذا لأن السلفية عندهم نقيصة ومرتبطة بالماضي والجمود الفكري، ولأن إدراج هذين العلمين التوفيقيين في السلفيين تخريب للخطة المرسومة في استثمارهما لما سبق بيانه.

ولهذا فهم يرون أن محمد رشيد رضا التلميذ النجيب لمحمد عبده، قد تراجع عن خط أستاذه إلى سلفية «ماضوية»، يعدونها ردة حضارية لأنه خالف أستاذه وبدأ يقترب من النهج الصحيح في كثير من المسائل. يعقب حسن حنفي على ردة فعل محمد رشيد رضا من التحولات العلمانية التركية عن الإسلام فيقول: «وقد سبب ذلك رد فعل عند الإصلاحيين من تلاميذ محمد عبده مثل رشيد رضا. فأنقلب سلفياً داعياً إلى الخلافة في «الخلافة أو الإمامة العظمى»، ومرتبطا بمحمد عبدالوهاب الذي أرجعه إلى ابن تيمية ثم إلى أحمد بن حنبل، فإذا كان الإسلام الثوري عند الأفغاني قد هبط إلى النصف عند محمد عبده إلى الإسلام الاجتماعي فإن عند هذا الأخير قد هبط أيضا إلى النصف من جديد عند رشيد رضا إلى الإسلام السلفي»[3].

وهنا ينشأ تساؤل، ماذا يريد هؤلاء بالسلفية ولماذا هذه الخصومة لهذا المصطلح. والجواب: انهم لا يستطيعون المجاهرة بنقد أصول الإسلام مباشرة (القرآن الكريم والرسول عليه السلام)، فيعمدون إلى المدرسة السلفية التي تدعو إلى الأخذ بالإسلام وتطبيقه وفهم النصوص كما فهمها الصدر الأول ومن تبعهم. وهذا ما يقلق العلمانيين. لأن السلفية والإسلام الشامل المتكامل متلازمان عندهم: لذا استهدفوا السلفية بالنقد.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٦.

(٣) د. حسن حنفي، هموم الفكر والوطن (الفكر العربي المعاصر، جـ٢، ص ٤٢٣ دار قباء للنشر، القاهرة، ط ١٩٩٨م.

وبصرف النظر عن دقة كلام حنفي في التسلسل الفكري لتحول اتجاه رشيد رضا إلى النهج السلفي، فإن الذي يعنينا أن الكاتب يعتبر الإسلام السلفي الذي انتهى إليه رشيد رضا - حسب تعبيره - هبوطاً فكرياً!!

وهكذا قسم عزيز العظمة مسيرة رشيد رضا الدعوية، الذي يعتبره «نتاج تربية دينية تقليدية بحتة»[1]، انتقل منها إلى روح عقلانية بأثر الشيخ محمد عبده[2]، أدت إلى أن تكون له مساهمات على صعيد الإصلاح التشريعي القريب من منهج الشيخ محمد عبده ولكن «قبل انتقاله إلى الولاء الوهابي»[3]. وعندما واجه رشيد رضا البرامج الاشتراكية في الإصلاح السياسي والاقتصادي، وصفت كتاباتُه في هذه المواجهة للبدعة الاشتراكية بأنها من قبيل «الكلام البوليسي الثقافي»[4].

فأنت ترى أن معادلة العلمانيين وعامة الماديين، تقوم على إعلاء شأن التوفيقيين كلما اقتربت آراءهم واجتهاداتهم ومشاريعهم من الفكر الغربي، بينما يتم تحجيم جهودهم ووصفها بالتخلف والجمود والسلفية عندما تدافع كتاباتهم عن الأصالة والثوابت وتنبذ الموافقة على بدع المدنية والثقافة[5] الغربية.

لقد عَدَلَ كثيرٌ من العلمانيين عن منهج التصريح في الهجوم على ثوابت العقيدة بسبب اندحارهم اجتماعياً ورفض أفكارهم، ومن ثم اختاروا منهج المهادنة لأنهم اكتشفوا أنه لا بد لهم من التحالف مع التوفيقية «التحررية» لفترة طويلة إن أرادوا لأفكارهم القبول والبقاء في الفكر

(١) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، ص ٨٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٩٥.

(٣) المصدر السابق، ص ١٦٤.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٩٤، ويدرج العظمة مع رشيد رضا عباس العقاد أشرس خصوم التيارات الاشتراكية على الصعيد الايديولوجي (العقائدي)، والأدبي.

(٥) نقول الثقافة الغربية وليس العلم الغربي، لما بينهما من فرق كبير، إذ إن « ثقافة شعب ما ودين هذا الشعب مظهران مختلفان لشيء واحد، حيث الثقافة في جوهرها تجسيد لدين الشعب » كما يقول ت. س. إليوت، الأديب الانجليزي الحائز على جائزة نوبل عام ١٩٤٨. في كتابه « ملاحظات نحو تعريف الثقافة » ص٣٦ ترجمة الدكتور شكري عياد. لهذا نجد محمود محمد شاكر في كتابه « أباطيل وأسمار » ص٤٩٦ يقول بملء فمه: « نعم! أنا عدو للثقافة الغربية »، مفرقا بين معنى الثقافة وبين « العلم الذي هو تراث إنساني » ص٤٩٧، أي إنه البضاعة القابلة للاستيراد لحياديتها وانفكاكها عن خصوصيات الهوية الاجتماعية التي نقلت منها، متجاوزة الزمان، والمكان والقوم وهي التي يعبر عنها ابن تيمية بقوله: « ومعلوم أن العلوم الحقيقية لا تختلف باختلاف الأوضاع، ص٧٤ من كتابه « الرد على المنطقيين »، دار المعرفة، بيروت، بلا بيانات أخرى. وانظر اجابة فهمي هويدي، عن سؤال: ما شأن الدين بالثقافة؟ في كتابه « المفترون: خطاب التطرف العلماني في الميزان » ص٤٦-٥٢، والبوطي في كتابه « هذه مشكلاتهم » تحت عنوان « ما العلم؟ » ص١١٩ وما بعدها. وكتابه « يغالطونك إذ يقولون... » ص١٤٥ وما بعدها. وكتابه « هذه مشكلاتنا » ص١٢١ وما بعدها.

العربي المسلم[1]. وهكذا فليس من الضروري التصور أن التوفيقي هو نقيض العلماني بشكل مطلق وفي كل الأحوال. فالتوفيقي يمكن أن يكمل، ولكن بطريقته، ماحاول العلماني أن يحققه دون نجاح فوري. ثم بإمكان العلماني في جيل مقبل أن يتناول ما أنجزه التوفيقي من تطوير فكري نسبي فيدفعه إلى الانطلاق خارج المركب التوفيقي وعلى الضد منه»[2]. لهذارحب العلمانيون بالتوفيقيين.

---

(١)، (٢) د. محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، ص ٢٥٨ - ٢٥٩.

المبحث الثالث

تقويم المدرسة التوفيقية

تقويم المدرسة التوفيقية

لعل من أصعب الأمور التي تعترض الباحث في موضوع بحثه، هي مسألة الحكم على إنجازات الآخرين، واتخاذ مواقف نهائية منهم بالسلب أو الإيجاب، وتصدير انطباعات عامة للقراء مُنَفِّرة أو مُمَجدة لهذا العالم أو ذاك المصلح أو ذلك المفكر[١].

كل هذا خشية أن يقع الإنسان في ظلم عباد أفضوا إلى ربهم، وإذا كان بخس الحق والحكم بالسلب على من لا يستحق ظلماً ظاهراً، فإن تمجيد من تحوم حوله الشبهات الكثيرة، وتزكية من غلبت على مسيرته العلمية والسياسية التخبطات التي أضرت بالمسلمين، أيضا ظلم يساءل عنه الإنسان. أي أن العدالة والإنصاف مطلوبان في الجرح والتعديل معاً.

وصعوبة التقويم ترجع أولاً إلى بشرية الباحث الخاضعة للقصور من جهة الإلمام الشامل والاستيعاب التام لموضوع بحثه مهما بذل من جهد.

وثانياً، إن موضوع بحثنا يتمحور حول رجال دعوة وفقهاء، وحتى المتأخرين منهم كانوا يكتبون - رغم شطحاتهم الغليظة - دفاعاً عن الدين ومناصرة الإسلام والمسلمين.

أعني ربما كان الحرج منتفياً أو مخففاً لو أن النقد تناول غلاة العلمانيين، أو رجال الإلحاد المعاصرين أو القدماء، أو مذهباً من المذاهب المادية، أو عَلَماً من أعلام الفكر الشيوعي مثلا، وإن كان الإنصاف مطلوباً مع الجميع - ولكن التقويم هنا لرجال المدرسة التوفيقية وغالب استشهادات البحث تركز على نصوص رواد هذه المدرسة الذين هم بالأساس فقهاء أو مفسرون لكتاب الله، ويدخلون في سلك الدعاة إلى الله.

لذا حتى نبرأ ذمتنا فإننا بين يدي هذا التقويم نقرر مبدأ ثابتا بني عليه تقويمنا لمنهج التوفيقيين واجتهاداتهم. إننا ننطلق من أن الإنحرافات التي سجلت على رجال المدرسة

١

...

١ ١٥

التوفيقية سواء كانت عقدية أو فقهية أو سياسية، لا تعود إلى نوايا مبيتة ضد امتهم، ولم يكن أصحابها حزباً منظما يتعمد اغواء المسلمين، أو جماعة من الخونة يفتون بما يحقق مصالحهم الشخصية على حساب الدين، ويأولون النصوص الشرعية إرضاء لعدوٍ متربص أو نزولاً عند رغبة ذاتية.

لقد قلنا إنهم - في الغالب الأعم - دعاة إصلاح وفقهاء - لا سيما المتقدمون منهم.

وما سبق تقريره لا يمنع من النقد والاستدراك بهدف الوصول إلى الصواب أو الأصواب.

○ **غياب الانصاف**[1]:

في غمرة البحث وقراءة الكتابات والدراسات التي تناولت محمد عبده، الذي يعتبر قطب الرحى للتوفيقيين[2]. وإليه تكثر الإشارة من الدارسين مؤيدين ومعارضين. لاحظت أن المواقف تجاهه متباينة تكاد تصل إلى درجة التناقض الصارخ، ولم تستوقفني مبالغات المعلين من شأنه والموقرين لقدره، سواء كان ذلك ممن لازمه وتتلمذ عليه وشاركه مسيرته الإصلاحية كمحمد رشيد رضا، أو من الذين كتبوا عنه كمصطفى صادق الرافعي، وعباس العقاد، وأحمد أمين وعلي الطنطاوي[3] وعبدالمتعال الصعيدي، ومحمد الغزالي، ومحمد عمارة وغيرهم.

كما أني وجدت مسوغاً[4] لمن حطَّ عليه سواء من معاصريه كالشيخين محمد الجنْبِيهي ويوسف

---

(١) ألف الدكتور هاني يحيى نصري كتابا بعنوان «ذهنية الإلغاء». وجعل أو فصو كتابه بعنوان «ذهنية الإلغاء مثا معاصر». حيث ا ذ من الماركسي صادق جلا العظم وكتابه «ذهنية التحر » الذي يداف فيه عن رواية سلمان رشدي الشيطانية، مثالاً لذهنية الإلغاء المصر، والأهم من هذ الإشارة، هو فصل «الاختراق الثقافي عبر فاطمة المرنيسي» لك الدكتورة المغربية المت صصة بالكتابة عن المرأة الطاعنة ل سلام في أصوله، حيث كشف الم لف بعد أن التقاها في أميركا صلتها بالجماعات اليهودية ورعايتها من قبل مشرفها اليهودي البروفيور «يوسف ايواكيم» وأن المرنيسي وذ لغزونا الثقافي من داخلنا. انظر الكتاب المذكور، ص ١ وما بعدها. نشر مـ سسة بحـ سون، بيروت، ط الأولى، ١٩ ١٨ ١هـ ١٩٩٨م.

(٢) ربا يتساء البعـ لماذا لا يكون رفاعة الطهطاوي هو قطب الرحى للتوفقيين بدلاً من محمد عبد ، على اعتبار أنه أسبـ زمنياً منه، والجواب: أن العبرة ليست بالسبـ الزمني، وإ ا بالتأصيل المنه ي والتأ ير الواقعي، واكتما معالم هذا المنه ، و عدد جوانبه، وهذا ما تحقـ مد عبد أكثر من سابقيه وكما له الأ ر البالـ في لاميذ ولاحقيه.

( ) انظر: ذكريات علي الطنطاوي، جـ ١، ص ٢٥٨، جـ ٨، ص ٨٧. وسنُورد نصوص بقية المذكورين في الثناء على محمد عبد في هذا المبحث.

( ) وجود المسو لا يعني أن الباحث يتفـ مـ جميـ أحكام واستنتاجات القادحين في الشيخ محمد عبد ، ولكنه يتفهم مبررات الناقدين، ووجود المبررات لا ستلزم الموافقة المطابقة لنتائـ ها.

النبهاني أو الدارسين له كمصطفى صبري ومحمد محمد حسين وغازي التوبة وعبدالمجيد المحتسب وغيرهم.

لم أجد أحداً من دارسي دعوة محمد عبده من ناقديه - إذا استثنينا بعض خصومه المعاصرين له - إلا وذكر له جوانب إيجابية في سيرته أو إصلاحاته أو إنتاجه الثقافي أو على أقل تقدير إحسان الظن بمقاصده، أي أن الناقدين حتى لو بلغ نقدهم درجة القدح لم يسقطوا في الحكم بالإعدام الاجتماعي على الشيخ محمد عبده، أو ما يسميه البعض «بذهنية الإلغاء». أو نفي الآخر واقصائه بالكلية، ودفن جميع حسناته. وهذا المنهج الإلغائي، لا يقتصر على أن صاحبه يفتقد الموضوعية - حتى ولو قلنا أن الموضوعية المطلقة نسبية وصعبة - وإنما ينعكس أثر هذه الأحكام التعميمية المجحفة سلباً على المجتمع «فلو كان كل من أخطأ أو غلط ترك جملة، وأهدرت محاسنه، لفسدت العلوم والصناعات، والحكم، وتعطلت معالمها»[1]. ويقول ابن رجب الحنبلي في مقدمة كتابه «القواعد» «ويأبى الله العصمة لكتاب غير كتابه والمنصف من اغتفر قليل خطأ المرء في كثير صوابه»[2].

ذكرت نصي ابن القيم في الرجال وابن رجب في المصنفات لتكتمل الصورة في أهمية مراعاة الإنصاف في إطلاق الأحكام، وهو مبدأ إسلامي أصيل، ولكي لا نكون من أصحاب «ذهنية الإلغاء»، ولأحُثَّ اخواني الباحثين على مراعاة هذا المبدأ الذي أصبح عزيزا.

والآن أسوق نصاً يمثل نموذجاً لـ «ذهنية الإلغاء»، في اتخاذ المواقف النهائية لجهود الآخرين، وترجع أهمية النص، إلى أن صاحبه ذو مكانة علمية كبيرة في العالم المعاصر، ولأن رأيه في محمد عبده لم يرد فيما اطلعت عليه من دراسات تناولت مواقف ناقديه، ربما لحداثة رأيه الذي نشره أول مرة، قبل سنة ٢٠٠٠م. ففي معرض حديثه عن جرائم اللورد كرومر الحاكم الفعلي لمصر طوال أربعة وعشرين عاما (١٨٨٣ - ١٩٠٧)، يتساءل الفيلسوف

---

(١) ابن القيم، مدارج السالكين، بتحقيق محمد حامد الفقي، جـ٢، ص ٣٩، دار الكتاب العربي، ط الثالثة، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
(٢) ابن رجب الحنبلي «القواعد» ص ٣، دار الفكر، بلا بيانات أخرى.

الوجودي عبدالرحمن بدوي «فهل يجوز بعد هذا لأي مصري - مهما كان حظه من الوطنية ضئيلا - أن يصادق مثل هذا الرجل؟»[1].

ثم يجيب قائلا: «لكن هذا هو ما فعله الشيخ محمد عبده، مفتي الديار المصرية، و«المصلح الديني» المزعوم! فقد انعقدت بينه وبين لورد كرومر علاقة حميمة - إن صح أن توصف بالحميمة علاقة التابع بالمتبوع، والذليل بالجبار، والمطيع الخاضع بالآمر المستكبر. بل كان محمد عبده هو نفسه يتفاخر ويتباهى بهذه العلاقة الوثيقة بينهما، وبينه وبين سلطة الاحتلال، كما ورد في رسالة منه إلى رشيد رضا لما أن خاف هذا الأخير من أن يعتقله الانجليز (راجع رسائل محمد عبده إلى رشيد رضا في «تاريخ الإمام محمد عبده» للشيخ رشيد رضا). وقد استغل كرومر علاقته هذه بمحمد عبده فجعله يكتب مقالات ضد محمد علي، رأس الأسرة العلوية، بمناسبة مرور مائة عام على توليه حكم مصر، وذلك في سنة ١٩٠٥، وكان ذلك قبيل وفاة محمد عبده بقليل (راجعها في الكتاب المذكور).

ومع ذلك كان - وظل حتى اليوم - لمحمد عبده أنصار ومعجبون وممجدون مغالون!! وإذا سألتهم: ماذا يعجبكم فيه: أهذا التواطؤ على طاغية الاستعمار البريطاني في مصر؟ لم يجدوا جواباً لأنَّ الوقائع تدفعهم، بل لاذوا بدعوى «الإصلاح الديني» وزعموا أنه كان «مصلحاً دينياً». فنسألهم: أي إصلاح ديني قام به؟ لم يستطيعوا أن يذكروا إلاَّ تفاهات شكلية، مثل تحليل لبس القبعة - وكأن هذا أمر خطير جدا به يكون المرء «مصلحاً دينياً» كبيرا!.

وهكذا الأمر في كثير من أمر الشهرة في مصر والبلاد العربية والإسلامية! لقب يطلقه مخدوع أو خادع، فيتردّد بين الناس في عصره، وينتقل من جيل إلى جيل، ولا أحد يتحقق من صواب إطلاق هذا اللقب وخلع هذه الشهرة!!

---

(١)، عبدالرحمن بدوي، سيرة حياتي، جـ١، ص ٥١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط الأولى ٢٠٠٠م.

ولو كان لمحمد عبده من الإنتاج الفكري ما يشفع له في نيل هذا اللقب، لاتسع وجه العُذر. ولكنه كان ضئيل الإنتاج جداً، إذ ليس له إلاَّ كتاب صغير هو «رسالة التوحيد» - وهي دروس ألقاها في بيروت بعد خروجه من مصر، وهي متن في علم التوحيد واضح العبارة، حسن الأسلوب، لكنه من حيث المادة خجل بسيط لا يفيد إلاَّ المبتدئين في هذا العلم. وما عدا هذه «الرسالة»، ليس له إلاَّ تعليقات لغوية بسيطة على «مقامات» البديع الهمذاني و«البصائر النصيرية للساوي» و«نهج البلاغة» المنسوب إلى الإمام علي بن أبي طالب»[1].

يلاحظ أن بدوي أسقط محمد عبده سياسياً وأسقط ثانية جهوده في «الإصلاح الديني» وأسقط أخيرا إنتاجه الفكري وبهذا حكم عليه بالإعدام العلمي والاجتماعي والتاريخي.

ويمكن أن نستدرك على حكم عبدالرحمن بدوي الإلغائي ضد محمد عبده بما يلي:

١ - بالنسبة لعلاقة عبده باللورد كرومر وغيره من السياسيين، فإن المدافعين عنه لهم إجابات وتفسيرات لهذا التواصل بين الرجلين حاصلها أن الشيخ عندما اشترك في الثورة العرابية[2] ضد الانجليزي، والتي انتهت باحتلالهم لمصر، وكان عقابه على اشتراكه فيها النفي إلى بيروت، فلما عُفيّ عنه وعاد إلى مصر تغير رأيه في استعمال القوة في الوصول إلى الإصلاح «وازداد إيماناً بعقم المحاولات السياسية وضعف الأمل في الملوك والأمراء ووجوب التعويل بعد هذه المحاولات العقيمة على الأمم دون غيرها»[3]، ورأى أن يُسالم الانجليز في مصر، وأن يفرِّغ نفسه للإصلاح الديني والاجتماعي لأنه هو الطريق الذي يؤدي إلى خروجهم منها. ولا نلجأ إلى استعمال القوة التي لا نضاهيهم فيها، بل لا نملك شيئا منها بعد أن استولوا على كل شيء عندنا[4].

---

(١) المصدر السابق، ص ٥١

(٢) أي ثورة أحمد عرابي التي قام بها سنة ١٨٨٢م.

(٣) عبا العقاد، عبقرية الإصلاح والتعليم، الإمام محمد عبده، ص ١١٠، دار الكتاب العربي، ط ١٩٧١م.

(٤) عبدالمتعال الصعيدي، ا دون في الإسلام، ص ٥٢٠، مكتبة ا داب، مصر، الجماميز، بلا بيانات أخرى.

ويرى جمال البنا في علاقات عبده السياسية الـمُنْتَقَدَة عليه أمراً طبيعياً، وان العبرة بالمقاصد والنتائج، فيقول عنه وعن غيره «أما ما تورط فيه هؤلاء الرجال من علاقات شخصية أو صلات سياسية فهو أمر لا بد وأن يتعرض له كل من يعمل في المجال العام ويكون الحكم عليه في النهاية هو ما حققه بالفعل من خير. وقد كانوا جميعا في علاقاتهم يبتغون خير مصر وتحقيق مصلحتها بأفضل السبل، أو على الأقل بالسبل الممكنة بالفعل»[1].

وأنا في هذا العرض لا أقرر رأياً بقدر ما استعرض التفسيرات المتنوعة للموقف الواحد، وأن المسألة أكثر التباساً من التبسيط والاختزال الذي أبداه عبدالرحمن بدوي. مع العلم أن هناك من شنَّع على الشيخ عبده مديناً علاقته باللورد كرومر ومواقفه السياسية قبل نصف قرن من كتابة بدوي، مثل محمد محمد حسين الذي يعد كتاباه «الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر»[2] و«الإسلام والحضارة الغربية» من أهم المصادر التي يرجع إليها الباحثون لفهم دعوة محمد عبده، ويعولون على آرائه النقدية ومع بحثه الجاد الذي اعتمد حشداً من الأدلة في إدانته السياسية، بناء على آراء معاصريه ومن كتابات ساسة الغرب ومفكريهم ومن اعترافات محبيه وتلاميذه، ومن رسائل الشيخ نفسه وقرائن مساعدة، كل هذا لم يمنعه من الدعوة إلى بذل مزيد من الجهد لإزالة الغموض والتناقض فيما اجتمع حول الشيخ عبده من أخبار[3]. على خلاف رأي بدوي الذي حسم المسألة الخطيرة بيقين تام في بضعة سطور!!

٢ - أما إنكار بدوي أن يكون لعبده مساهمات في الإصلاح الديني، فهذا يكذبه الواقع والتاريخ، حيث كان الوضع الديني أيام عبده يصح أن نطلق عليه أم المصائب، إذ ان

---

(١) جمال البنا، المرأة المسلمة بين تحرير القر ن وتقييد الفقهاء، ص ١٢٧، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، بلا بيانات أخرى.

(٢) كتب المؤلف المقدمة الأولى لهذا الكتاب في ٢٩ شعبان ١٣٧٣هـ الموافق ٢ مايو ١٩٥٤م.

(٣) لا سيما الشطر الأول من حياته ابان اقترانه باستاذه جمال الدين الأفغاني، انظر: محمد محمد حسين، الا اهات الوطنية في الآداب المعاصر، جـ١، ص ٣٢٨، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الخامسة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

المسلمين اقتربوا فيه من بدع وخرافات وشركيات[1] وعوائد الجاهلية[2] الأولى.

أما على صعيد المؤسسات الدينية ومناهج التدريس الشرعي فقد أصابها الجمود والتقليد والتعصب المنهجي، وأي دارس لحياة محمد عبده لا يمكن أن يتجاهل جهوده الإصلاحية في المجالات الدينية، التي لم تقتصر على كتابات وفتاوى في إبطال بدع[3]، العبادات والاعتقادات وبث الوعي بين الناس، وإنما أخذت منحى عملياً، تمثل في تقديم مشاريع إصلاحية كالمشروع الذي وضعه لترتيب المساجد ويحوي ثلاثة أبواب وثلاثاً وعشرين مادة، وقدمه إلى «مجلس الأوقاف الأعلى» فوافق عليه سنة ١٩٠٤[4]. وإصلاح برامج ومناهج الأزهر التعليمية وتفعيل دوره في النهضة الحديثة لأمة الإسلام... وغير ذلك من الإصلاحات التي تشهد له بما لا تشهد لغيره[5]. كيف لا يكون للشيخ إصلاحات دينية، وهو الذي قدم تقريراً في إصلاح المحاكم الشرعية، التي - كما يقول عنها محمد عبده - «تتدخل بين الرجل وزوجته، والوالد وولده والأخ وأخيه، والوصي ومحجوره. وما من حق في حقوق القرابة القريبة والبعيدة إلا ولها سلطان السيطرة عليه والقضاء فيه...»[6].

ولم تكن تقارير عبده ونظراته في إصلاح القضاء، ناتجة عن تأمل أو ملاحظات عابرة، وإنما عن ممارسة واطلاع واسع، ففي سنة ١٨٩٩ عهدت الحكومة إلى الأستاذ الإمام

---

(١) من مظاهر الانحرا الديني عند المسلمين وتجذر الأمية فيهم، تلك الصورة الفوتوغرافية المؤلمة المعبرة عن واقع الحال، الملحقة بـ خر كتاب، كشف المحجوب لعلي بن عثمان الهجويري، دراسة سعاد قنديل، مراجعة أمين بدوي، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٠م. حيث يظهر في الصورة جمو المسلمين في القارة الهندية وهم يطوفون رجالاً ونساء حول ضريح الهجويري، و ا يزيد حزنا وعجبا أن الوثنيين الهنود يشاركون المسلمين الطوا حول الضريح ذاته وهنا مظاهر كثيرة لما وصل إليه الحال لدى عامة المسلمين في مشارق الأر ومغاربها. وانظر: «الانحرافات العقيدية والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين وآثارها في حياة الأمة» لعلي بخيت الزهراني.

(٢) حول تعريفات الجاهليةعند المتقدمين والمعاصرين وأ نواعها من حيث الاطلاق والتقيد والفترة الزمنية ومن حيث متعلقاتها وأنواعها والحكم، يُنظر: الدراسة النقدية ليوسف السعيد، في شرحه وتحقيقه ودراسته لكتاب المسائل التي خالف فيها رسول الله أهل الجاهلية، لمحمد بن عبدالوهاب، جـ١، ص ٥٤ - ٦٥.

(٣) انظر على سبيل المثال مقالة في «بطلان الدوسة» في (الوقائع) ١٥ فبراير و٣ أبريل سنة ١٨٨١م - عر فيهما لهذه البدعة من بد الطرق الصوفية، ونوه بأهمية الاتجاه الى إبطالها. انظر: الأعمال الكاملة لمحمد عبده، جـ٢، ص ٥١ - ٥٧ وكذا مقالاته: الصياح خلف الجنائز، وعادات الم ، والخرافات، وإبطال البد من نظارة الأوقا العمومية... وغيرها. المصدر السابق، جـ٢، صفحات (٨ - ٢٠)، (١٣٨ - ١٣٩)، (١٤٠ - ١٤٤)، (١٥٦ - ١٥٨).

(٤) انظر: الأعمال الكاملة لمحمد عبده، جمع تحقيق محمد عمارة، جـ٢، ص ٢٩٧ - ٣٠٤.

(٥) انظر: عباس العقاد، فصل «في الأزهر»، من كتابه «عبقري الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده»، ص ١٣٥ - ١٥٥، والأعمال الكاملة لمحمد عبده، جمع وتحقيق محمد عمارة، ج ٢، ص ١٩٣، وما بعدها، وعبدالمتعال الصعيدي «المجددون في الإسلام»، ص ٥٣٥، ومحمد البهي، فصل «إصلاح الأزهر» في كتابه «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار»، ص ١٣٨.

(٦) الأعمال الكاملة لمحمد عبده، جـ٣، ص ٢١٣.

بالتفتيش على المحاكم الشرعية لتقرير ما يلزم لها من أوجه الإصلاح الضروري، وبعد رحلة قام بها إلى محاكم الوجهين البحري والقبلي الشرعية، وبعد دراسة متأنية لأوضاعها وما يكتنفها من ظروف وملابسات، كتب التقرير إلى المسؤول المباشر في نوفمبر سنة ١٨٩٩م[١]، أقول: إن بخس الناس وطي محاسنهم ظلم لا يرضاه عاقل.

وإصراراً من «بدوي» على تصغير جهود محمد عبده في إصلاحاته الدينية، فإنه يغالط حيث يقول عن المعجبين به: «وزعموا أنه كان مصلحاً دينياً. فنسألهم: أي إصلاح ديني قام به؟ لم يستطيعوا أن يذكروا إلا تفاهات شكلية، مثل تحليل لبس القبعة - وكأن هذا أمر خطير جدا به يكون المرء مصلحا دينيا كبيرا!»[٢].

والمغالطة أن فتوى إباحة القبعة لم يدرجها أحد ضمن إصلاحات عبده الدينية، وإنما ترد في ذكر فتاواه العامة[٣].

والإجحاف في كلام بدوي أنه شطب على إصلاحاته الكبيرة الظاهرة وأغفل ذكرها، واكتفى بذكر مسألة القبعة!

وتتأكد المغالطة أن المعجبين بالأستاذ الإمام، لا يعتبرون إباحة القبعة إصلاحاً دينياً يستحق الاشادة بل وقف كثيرٌ منهم ضد هذه البدعة التي دخلت على المسلمين من الإفرنج وتكلموا عن رمزيتها وما وراءها[٤].

---

(١) المصدر السابق، جـ٣، ص ٢١١.

(٢) عبدالرحمن بدوي، قصة حياتي، جـ١، ص ٥١.

(٣) وهي المشهورة «بالفتوى الترنسفالية» وتتكون من ثلاثة أسئلة أولها عن زي الكفار والثانية عن ذبائحهم والثالثة عن صلاة الشافعية خلف الحنفية، وسميت بالترنسفالية نسبة إلى بلد السائل، ونـ سؤاله ا تـ بالزي يقول: سأل الحاج مصطفى الترنسفالي، في: أنه يوجد أفراد في بلاد الترنسفال تلبـ البرانيـ لقضاء مصالحهم وعود الفوائد عليهم، هل يجوز ذلك؟!... أفتونا بذلك.

جواب الشيخ: أما لبـ البرنيطة، إذا لم يقصد فاعله الخروج من الإسلام والدخول في دين غيره، فلا يعد مكفرا، وإذا كان اللبـ لحاجة، من حجب شمـ أو دفع مكروه أو تيسير مصلحة لم يكره ذلك، لزوال معني التشبه بالمرة». انظر: الأعمال الكاملة لمحمد عبده، بتحقيق محمد عمارة، جـ٢، ص ٥٠٨ - ٥٠٩.

(٤) انظر: مقالة مصطفى صادق الرافعي، في «وحي القلم»، جـ٢، ص ٣٠، تحت عنوان «سر القبعة» دار الكتاب العربي، بيروت، بلا بيانات أخرى، ومقالة أحمد حسن الزيات في «وحي الرسالة»، جـ١، ص ٣٨١، تحت عنوان «الطربو والقبعة»، دار الثقافة، بيروت، ط العاشرة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م. وما كتبه علي الطنطاوي، في ذكرياته، جـ ص ١٥٥ - ١٥٨، تحت عنوان «الدعوة إلى العقال»، دار المنارة للنشر، السعودية، جدة، ط الثانية، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م. ذكر فيها الحملة التي قامت لنبذ الطربو واتخاذ القبعة، ونقل كلام العقاد وغيره في الموضوع. وقارن بما كتبه العقاد في يومياته حول الموضوع جـ١، ص ١٣١ - ١٣٤. جـ٣، ص ١٤٤، دار المعارف، القاهرة، جـ١، الطبعة الرابعة، جـ٣، الطبعة الثانية. بلا بيانات أخرى.

٣- هوَّن «بدوي» من ما خَلَّفه محمد عبده من تراث ثقافي، فقال: «ولو كان لمحمد عبده من الإنتاج الفكري ما يشفع له في نيل هذا اللقب، لاتَّسع وَجْهُ العذْر. ولكنه ضئيل الإنتاج جدا...»[١].

ويجاب عن قلة إنتاج محمد عبده الفكري، بإدراكنا الفرق بين العالم المدرسي المشغول بشرح المتون وتعليمها، والتعليق عليها والتأليف على غرارها، وبين العالم الداعية. يتضح ذلك من سيرته وطريقته في التعليم، يقول تلميذه الشيخ محمد مصطفى المراغي عنه: «وداعبني مرة اثر خروجي من امتحان شهادة العالمية قائلا: «هل تعرف تعريف العلم؟ فقلت له: نعم، وكنت أحفظ إذ ذاك أكثر تعاريف العلم، فسردت بعضها، فقال: اسمع مني تعريفاً مفيدا، العلم هو ما ينفعك وينفع الناس. ثم سأل: هل انتفع الناس بعلمك؟ قلت له لا، قال: إذاً أنت لست بعالم، فانفع الناس بعلمك لتكون عالما»[٢].

لهذا برز محمد عبده واشتهر داعية يستقطب الجماهير ويقوم في دروسه بتوعيتها أكثر من اشتهاره مؤلفاً أو شارحاً لمتون علمية في أحد أروقة الأزهر[٣]، بمعنى أنه رجل عامة. فتراه يسير في العلم والتعليم وفق التعريف الذي وضعه للعلم.

يتبين ذلك من إجابة الإمام على تلميذه محمد رشيد رضا عندما طلب منه أن يؤلف تفسيراً يكمل فيه مسيرة السابقين عليه ويستدرك ما فاتهم يقول: «وهاهنا دار بيني وبينه ما أذكر ملخصه كما كتبته بعد مفارقة ذلك المجلس وهو: قلت: لو كتبت تفسيراً على هذا النحو تقتصر فيه على حاجة العصر وتترك كل ما هو موجود في كتب التفسير وتبيّن ما أهملوه...

قال: إن الكتب لا تفيد القلوب العمى. فإن دكان السيد عمر الخشاب مملوءة بالكتب من جميع العلوم، وهي لا تعلم شيئاً منها، لا تفيد الكتب إلا إذا صادفت قلوباً متيقظة عالمة بوجه

---

(١) عبدالرحمن بدوي، قصة حياتي، جـ١، ص ٥١.

(٢) محمد كرْد علي، المعاصرون، ص ٣٤٧ - ٣٤٨، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، دار أبوبكر للطباعة، ١٤٠١هـ - ١٩٨٩م، ولمحمد عبده تعريف للعلم يعتمد فيه على ما ورد في الكتاب والسنة يتجاوز فيه التعريفات الإصطلاحية المشهورة في كتب الأصول والكلام، شرحه في درس ألقاه في تونس عن العالم الإسلامي والتعليم. انظر: الأعمال الكاملة لمحمد عبده، جـ٣، ص ١٤٥.

(٣) حتى دروس محمد عبده في تفسير القرآن الكريم بالرواق العباسي، تختلف عن دروس نظرائه، من حيث أن دروسه في التفسير جاءت بما يتفق مع منهجه الدعوي الإصلاحي العام لهذا لم يقتصر جمهور دروسه على طلبة العلم فحسب وإنما «كان يؤمها قادة الشعب من الأقباط والمسلمين وكبار علماء الأزهر». انظر: محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص ١٤٨.

الحاجة إليها تسعى في نشرها. إذا وصل لأيدي هؤلاء العلماء كتاب فيه غير ما يعلمون لا يعقلون المراد منه، وإذا عقلوا منه شيئاً يردونه ولا يقبلونه، وإذا قبلوه حرفوه إلى ما يوافق علمهم ومشربهم، كما جروا عليه في نصوص الكتاب والسنة التي نريد بيان معناها الصحيح وما تفيده.

إن الكلام المسموع يؤثر في النفس أكثر مما يؤثر الكلام المقروء لأن نظر المتكلم وحركاته وإشاراته ولهجته في الكلام - كل ذلك يساعد على فهم مراده من كلامه، وأيضا يمكن السامع أن يسأل المتكلم عما يخفى عليه من كلامه فإذا كان مكتوباً فمن يسأل؟ أن السامع يفهم ٨٠ في المائة من مراد المتكلم، والقارئ لكلامه يفهم منه ٢٠ في المائة على ما أراد الكاتب. ومع ذلك كنت أقرأ التفسير وكان يحضره بعض طلبة الأزهر وبعض طلبة المدارس الأميرية، وكنت أذكر كثيراً من الفوائد التي تحتاج إليها حالة العصر فما اهتم لها أحد فيما أعلم، مع أنها كان من حقها أن تكتب، وما علمت أحداً كتب منها شيئاً خلا تلميذين قبطيين من مدرسة الحقوق، وكانا يراجعاني في بعض ما يكتبان، وأما المسلمون فلا»[1].

فالرجل له تصور واضح، وحس دعوي إعلامي تدعمه التجربة والممارسة.

ثم أيهما أهم العلم أم إصلاح التعليم؟ إن محمد عبده أولى اهتمامه الأكبر إلى إصلاح مناهج التعليم وتطوير البرامج التعليمية بما يساير ويستوعب متطلبات العصر الكثيرة والمتسارعة. فالتأليف يجيده الكثيرون ولكن التطوير والانتباه إلى ما يُفَعِّل العلم ويخدمه لا يحسنه إلا القليل.

وهذا ما لم يتطرق إليه الدكتور بدوي في تقييمه للجانب العلمي لقطب المدرسة التوفيقية.

فمن إصلاحاته في الشأن العلمي على سبيل المثال، الاهتمام بأداة العلم اللغة، ثم الذوق الأدبي. يقول

---

(٣) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، جـ١، ص ١٧ - ١٨.

محمد عمارة «ان الدور الذي نهض به الأستاذ الإمام في النهضة الأدبية والإصلاح اللغوي لا يمكن لكلمة أدنى من «الثورة» أن تكون تعبيراً دقيقا عن عظمته وعمقه وخطورته وآثاره في حياة مجتمعنا في هذا العصر الحديث»[1].

ومن خلال مقارنة مقالات محمد عبده الطويلة والكثيرة، في أسلوبها بأسلوب عصرها، نجده «قد استلهم لغة التحرير العربية في عصور ازدهارها الذهبية، وإن مقالاته في (الوقائع المصرية) هي الامتداد المتطور لرسائل الجاحظ.

وأنه قد تخطى بحركته الإصلاحية هذه عصور الركاكة والضعف والمحسنات الشكلية التي أثقلت كاهل لغتنا طوال القرون التي حكم فيها المماليك والأتراك العثمانيون»[2].

وقد بدأ إصلاحه اللغوي والأدبي بإصلاح أسلوبه نفسه، الذي مر في ثلاث مراحل، الأولى كان خاضعا في أسلوبه لما درج عليه أسلوب الازاهرة من شيوع السجع والازدواج والمقدمات الطويلة، ثم ازداد أسلوبه تطوراً وقوة متأثراً بجمال الدين الأفغاني، ثم تدفق قلمه في مقالاته في الرد على هانوتو حيث تجمل بالبساطة وسلاسلة وقوة[3].

ولم يدرك عبدالرحمن بدوي هدف محمد عبده من نشره وتعليقه على مقامات الهمذاني ونهج البلاغة، مستصغراً هذا العمل والواقع أنه كان «يرمي بذلك إلى تغذية الناشئين بأدبهما واتخاذهما نموذجا من نماذج الأساليب الجيدة»[4].

كما أن الرجل كان رائداً في وضعه للمنهج العلمي لتحقيق نصوص التراث العربي الإسلامي بين أبناء العربية في العصر الحديث، وليس المقصود بالتحقيق مجرد البحث عن «مخطوطات ومنسوخات» النص، ثم مقابلتها بغرض تقويم النص السليم على الصورة الأقرب إلى ما كتبه أو أملاه عليها صاحبه، فذلك - كما يقول محمد عمارة - ليس أعقد ولا أهم ما في تحقيق النصوص. وإنما أعقد ما فيها - وهو ما وضع له الأستاذ الإمام المنهج ثم طبقه - هو نقد النصوص للوصول إلى حكم تطمئن له قواعد العلم بخصوص صحة نسبة هذا النص إلى من ينسب إليه، أو رفض هذه النسبة أو التشكيك فيها[5]، والمنصفون يعدون تأسيس محمد عبده لـ «جمعية إحياء الكتب العربية» في عام (١٣١٨هـ - ١٩٠٠م) من نشاطاته المحمودة[6].

---

(١) الأعمال الكاملة لمحمد عبده، جـ١، ص ١٩١.

(٢) المصدر السابق، جـ١، ص ١٩١.

(٣) أحمد أمين، فيض الخاطر، جـ٩، ص ٢٠٨، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط السابعة، بلا تاريخ.

(٤) المصدر السابق، جـ٩، ص ٢٠٨.

(٥) انظر: تفاصيل هذا المنهج مع نماذج تطبيقه في الأعمال الكاملة لمحمد عبده، جـ، ص ١٩٣، وما بعدها.

(٦) محمد بن صادق الجمال، اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر، في النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري، جـ١، ص ٢٥٣، وبدأ نشاط الجمعية بطبع الكتاب العظيم «المخصص لابن سيده» في اللغة وقام الإمام بتصحيحه مع الشيخ محمد محمود الشنقيطي.

علينا ونحن ندرس الإنتاج الفكري لأي عالم ألا نكتفي بملاحظة الكم، وإنما الكيف والإضافة التي أسداها للعلم والمعرفة وهذا ما لم يفعله الدكتور عبدالرحمن بدوي. وآية ذلك أنه لم يذكر ما كتبه الإمام في رده على الوزير الفرنسي «مسيو هانوتو» ضد الإسلام عقيدة وتاريخاً، وكتابه «الإسلام والنصرانية». يقول مصطفى لطفي المنفلوطي رداً على الذين حاربوا محمد عبده من علماء عصره، وكأنه يرد على عبدالرحمن بدوي: «... أنسيتم يوم «هانوتو» يوم وقف أمامه وقوف الشجاع المستبسل يذود عن دينه ودينكم ويناضل دونه حتى قهر قرنه وأطفأ فتنة كادت تحترق بشبهاتها ألوف من المسلمين[1]، وأنتم صامتون مستسلمون لا تحيرون جوابا[2]، أنسيتم كتابه «الإسلام والنصرانية»[3]، الذي انتصف به للإسلام من أعدائه فرضي به الله والمسلمون، وخرست به ألسنة الجاحدين المتخرصين...»[4].

ويرى بعض الباحثين أنه يمكن القول أن ردوده على هانوتو وفرح أنطون يقصد منها الرد على آراء كرومر وأهدافه التغريبية، فقد كانت هذه الآراء في جماعها واحدة، أما هانوتو فهو وزير فرنسي - ولا يضير النفوذ البريطاني أن يوجه إليه الشيخ محمد عبده ردوداً ومع ذلك فقد نشرت هذه الردود بتوقيع «رمزي»[5]، بل إنه وجد فرصته الواضحة في تفسير القرآن، حيث استطاع عن طريق تفسير الآيات إعلان رأيه في أشياء كثيرة ذات أهمية في مواجهة النفوذ الاستعماري وتصحيح الأخطاء والرد على الشبهات، ولم يكن في إمكان الشيخ أن يعرضها عرضا صريحاً في هذه الفترة دون أن يلجأ إلى هذا المنهج الدقيق اللبق كما يصفه أنور الجندي[6].

فكان على بدوي وغيره أن ينظر ويقيم الإنتاج الفكري للشيخ عبده وفق أهدافه ومقاصده

---

(١) وذلك أن الناس قرأوا شبهات «هانوتو» ضد الإسلام من خلال مقالين نشرا بجريدة «الجورنال» الفرنسية وترجما ونشرا بالمؤيد، ونشرت له الأهرام حديثاً أجرته معه. فكتب الأستاذ الإمام رده على هانوتو في ست مقالات بجريدة «المؤيد» سنة ١٩٠٠م - ١٣١٨هـ، وانظر: نص الردود مجتمعة في الأعمال الكاملة لمحمد عبده، جـ٣، ص ٢١٩ - ٢٥٦.

(٢) ربما عندهم جواب فهم علماء لا تعجزهم شبهات إنسان يجهل حقائق تاريخية يعرفها صبيان المكاتب كما يقول محمد عبده، ولكن كما أشرنا، انهم علماء تدريس، أما الشيخ عبده فداعية إصلاحي.

(٣) وعنوانه «الاضطهاد في النصرانية والإسلام» كتبه رداً على صاحب (الجامعة) فرح انطون، ونشرها الإمام في مقالات في «المنار» لما أشار إليه «انطون» في بحثه عن ابن رشد، وفلسفته من أن المسيحية كانت أكثر تسامحاً مع العلم والعلماء من الإسلام... انظر: الأعمال الكاملة لمحمد عبده، جـ٣، ص ٢٥٩ - ٣٦٨.

(٤) مصطفى لطفي المنفلوطي، النظرات، دراسة وتقديم جبرائيل جبّور، جـ٣، ص ١٨٤، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م. للمقارنة انظر: ملاحظات مصطفى صبري علي ردود محمد عبده هذه في «موقف العقل»، جـ٤، ص ١٧ وما بعدها وجـ١، ص ١٢٧ وما بعدها.

(٥) أنور الجندي، اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار، ص ١٣١، دار الاعتصام، القاهرة، ط الأولى، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

(٦) المصدر السابق، ص ١٣١.

الإصلاحية ورؤيته في طريقة التأليف ولغة الخطاب العلمي المناسب لمشكلات عصره وأطروحات معاصريه.

ثم أليس من شروط ومستلزمات التقويم الصحيح أن يؤخذ جهد أي إنسان ويحكم عليه بعد مقارنة ما أجاد فيه وأصاب وما تعثر فيه وأخطأ، ثم رسم الصورة النهائية بخيرها وشرها، لتجنب السقوط فيما ينافي الموضوعية[1].

وإذا كان التعرف على خلفية الموقف التعميمي السلبي، وذهنية الإلغاء لعبدالرحمن بدوي ضد محمد عبده، تحتاج إلى مزيد من البحث فإنني لا أستبعد أن يكون أحد أسباب هذا الموقف القاسي يرجع إلى الهوة الفكرية والسياسية الواسعة بينه وبين عباس العقاد، والخصومة التي بلغت حد التحريض وإيقاع الضرب من أحدهما على الآخر[2]، ولما كان العقاد يعتبر محمد عبده عبقري الإصلاح والتعليم، ناقضه بدوي وسار في الاتجاه المضاد له فألغاه بالكلية.

---

(١) انظر: فصل «صور ومواقف تنافي الموضوعية» للدكتور عبدالكريم بكار من كتابه «فصول في التفكير الموضوعي»، ١٨٣ - ٢٦٧، دار القلم، دمشق، ط الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

(٢) انظر: أنيس منصور، كانت لنا أيام في صالون العقاد، ص ٢٩، ١٢٠، عندما حاز عبدالرحمن بدوي بجدارة شهادة الدكتوراه، وتجلى في المناقشة التي كان موضوعها «الزمان الوجودي» بتمكنه التام من الفرنسية والألمانية والإيطالية والإسبانية واليونانية واللاتينية والعربية، وقدرته الفائقة على نحت الكلمات الفلسفية التي ليس لها نظير في اللغة العربية الحديثة. وكان طه حسين والشيخ مصطفى عبدالرازق وعلي عبدالواحد وافي والمستشرق باول كراوس أعضاء في لجنة الامتحان وانتهت المناقشة بأن حمل الطلبة عبدالرحمن بدوي على الاكتاف. بعد هذه النتيجة قال العقاد لأنيس منصور غاضبا: «ما هذا الذي يحدث عندكم يا مولانا؟.. أريد ان يدلني أحد على معنى «الزمان الوجودي» قل لنا يا سيد أنيس... ان معنى الزمان معروف ومعنى الوجود معروف... فما معنى الاثنين معا؟... وإذا كان لهما معنى، فهل يكفي ذلك لتفسير بقية مشاكل الكون والعلاقات الإنسانية، انظر ص ١٢٠، ويقول أنيس منصور ص ٢٩ «أما عبدالرحمن بدوي فلم يغير رأيه في الأستاذ، ولا غيّر الأستاذ رأيه في عبدالرحمن بدوي... وكثيراً ما أعلن الأستاذ أنه لا يقرأ له. ويقول: إن الإنسان ضي عشرات السنين من عمره دون أن يرى أحدا أعرج. فهل يخسر كثيرا؟ طبعاً لا يخسر».

أما عبدالرحمن بدوي فأدلى برأيه في العقاد بقوله: «وقد كان العقاد طول حياته مأجوراً لحزب من الأحزاب... كما كان مأجوراً لبريطانيا». واعترف بدوي أنه حرّض عليه اثنين من أعضاء حركة مصر الفتاة، فنهالا عليه بالضرب والصفع والركل. انظر: عبدالرحمن بدوي، قصة حياتي، جـ١، ص ١٣٣.

في مقابل تلك الصورة البائسة التي رسمها عبدالرحمن بدوي للشيخ محمد عبده، هناك صورة مضادة تتسم بالاشراق والإجلال لإمام المدرسة التوفيقية، ولشدة صفائها وافراطها في التزكة، تكاد تقترب من صورة فناء المريد الصوفي في شيخه.

يمثل هذا الموقف الأديب مصطفى صادق الرافعي، ويصوغ إعجابه بالشيخ بأسلوب أدبي رفيع ينبئ القراء عن مدى فنائه به.

في مقالته عن «حافظ إبراهيم» يقول الرافعي واصفاً محمد عبده أستاذ حافظ: «وهذا الإمام رحمه الله كان من كل نواحيه فذاً، وكأنه نبي تأخر عن زمنه، فأُعطى الشريعة، ولكن في عزيمته، ووُهِبَ الوحي ولكن في عقله، واتصل بالسر القدسي ولكن من قلبه»!![1]. وفي مقالته عن «الشيخ الخضري» يقول الرافعي: «فما كان الخُضري شيئا قبل أن يتعلق بمدار ذلك النجم الإنساني العظيم الذي أهدته السماء إلى الأرض وسميٌّ من أسمائها «محمد عبده»[2].

وفي مقالة بعنوان «ساكنو الثياب» يقارن فيها الرافعي بين شيوخ الجمود وطلاب الدنيا، وبين علماء العمل لإحياء الشعوب من غفلتها فيقول عن محمد عبده: «فرحم الله هذا الرجل، ما كان أعجب شأنه! لكأنه سحابة مطوية على صاعقة، ولو قلت إنه قد كان بين قلبه ورأسه طريق لبعض الملائكة. لأشبه أن يكون هذا قولا... رجل نبت على أعرق فيها إبداع المبدع العظيم الذي هيأه لرسالته، فعواطفه كالعطر في شجرة العطر الشذية، وشمائله كجمال السماء، في زرقة السماء الصافية، وعظمته كالبحر في منظر البحر الصاخب. وكثيرا ما كان يتعجب من هذا أستاذه السيد جمال الدين الأفغاني فيسأله مندهشاً: بالله قل لي: ابن أي ملك أنت؟

---

(١) مصطفى الرافعي، وحي القلم، جـ٣، ص ٢٧٦.

(٢) المصدر السابق، جـ٣، ص ٣٤٣.

لم يكن ابن ملك ولا ابن أمير، ولكنه ابن القوّات الروحية العاملة في هذا الكون، فهي أعدته، وهي ألهمته، وهي أنطقته، وهي أخرجته من قومه إعلاناً غير كتمان ومقارحة غير مخادعة، وهي جعلت فيه أسدية الأسد، وهي ألقت في كلامه تلك الشهوة الروحية التي تذاق وتُحبُّ، كالحلاوة في الحلوى. هذا هو العالم الديني؛ لا بد أن يكون ابن القوات الروحية، لا ابن الكتب وحدها، ولا بد أن يخرج بعمله إلى الدنيا، لا أن يدخل الدنيا تحت سقف الجامع...»[١].

ويختم مقاله بعنوان «أبوحنيفة ولكن بغير فقه» بقوله: «فمنذ مات الإمام الكبير الشيخ محمد عبده - رحمه الله - جرت أحداث، ونتأت رؤوس، وزاغتْ طبائع، وكأنه لم يمتْ رجل، بل رُفِع قرآن»[٢].

○ **بين الاتجاهين:**

تلك صورتان متضادتان تجاه محمد عبده، وكلتاهما تتسم بالتعميم والمطلقية، إحداهما في إسقاطه والثانية في الارتقاء بمكانته، وبين هذين الاتجاهين اتجاهات أخرى في تقويم الأستاذ الإمام.

الاتجاه الأول: يقوم على أن حركة محمد عبده من خلال دراسة آثاره الأدبية «تنقسم إلى قسمين ظاهرين، اتجه في أحدهما إلى تدعيم الدعوة للجامعة الإسلامية، بينما اتجه في القسم الثاني إلى تقريب الإسلام من الحضارة الغربية والتفكير الغربي الحديث»[٣]. وقد فصَّل محمد محمد حسين في الجوانب الإيجابية في مرحلته الأولى، وذكر جوانب الخلل في المرحلة الثانية بعد عودته من المنفى. ومثله محمد سعيد رمضان البوطي فإنه يدعو إلى أن «لا نخلط بين عهدين للشيخ محمد عبده رحمه الله، كان في أولهما خير منتصر للإسلام ضد البدع والخرافات ويحرقة ظهرت في مقالات تدل على غيرة إسلامية نادرة. وكان في ثانيهما مستسلما لأكثر ما تقضي به المدنية الحديثة»[٤].

---

(١) المصدر السابق، جـ٢، ص ٢٧٢ . ٢٧٣.

(٢) المصدر السابق، جـ٣، ص ٢١٠، وانظر ص ٤٣ من نفس المصدر.

(٣) محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، جـ١، ص ٣٢٩.

(٤) محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص ٢٣٥، دار الفكر، دمشق، ط الأولى، ١٤٠١هـ-١٩٨٨م.والبوطي تابع لمحمد محمد حسين في رأيه لكن الفرق أن الأول لم تكن تزكيته مطْلَقةً لأعمال محمد عبده في الشطر الأول من حياته بل له عليها ملاحظات نقدية كثيرة. بينما كانت التزكية من البوطي مطلقة وعامة، فهي غير دقيقة. لا سيما أنه أكد عليها في موضع آخر من كتبه فقال عن المرحلة الأولى «ولا اعتراض لنا على شيء من سلوكه وأفكاره آنذاك»، انظر: كتابه «حوار حول مشكلات حضارية»، ص ٢١، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق - ط الأولى، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م، بينما كانت المرحلة الأولى مليئة بالغموض لعلاقته الوثيقة بجمال الدين الأفغاني.

الاتجاه الثاني: يتفق مع الاتجاه الأول في تقسيم مسيرة محمد عبده الدعوية إلى قسمين، لكنه لا يتفق معه في براءة ساحته حتي في القسم الأول من حياته، ويلخص نتيجة ما انتهى إليه بحثه بقوله: «من كل ما تقدم نستطيع أن نقول في غير مجانبة للحق إن محمد عبده كان في القسم الأول من حياته الفكرية والسياسية تحت إشراف أستاذه جمال الدين، كان ماسونياً، وكان في القسم الثاني من حياته بعد عودته من المنفى الى مصر يعمل في ظل صداقة كرومر ممثل الاحتلال البريطاني في مصر والمستر بلنت ذلك البريطاني الغريب الخطير الذي كان مصطفى كامل زعيم الحزب الوطني في مصر أول من تنبه إلى خطورته»[1].

ربما لا يجد القارئ فرقاً بين هذا الرأي وبين رأي عبدالرحمن بدوي، من حيث أن كليهما ألغى الرجل، إلا أن عبدالمجيد المحتسب رغم قسوته على الشيخ في عموم دراسته ذكر جوانب إيجابية مفرقة لا سيما فيما يمس الجانب العلمي[2].

الاتجاه الثالث: وهو الذي لا ينكر أن على الشيخ مآخذ علمية وأن نشاطه السياسي يكتنفه الغموض الذي لا يخلو من أخطاء. ولكنه يرى أن المحصلة النهائية لحياة الشيخ الفكرية والدعوية يغلب عليها الخير والإيجاب والنفع لأمته، والشيخ محمد الغزالي نموذج لهذا الاتجاه.

يقول: «وخصوم محمد عبده يكادون يتهمونه بالزيغ لأنه رفض حديث سحر ا لرسول ﷺ، مع أنه رفضه تعلقاً بظاهر القرآن الكريم وإعلاء لقدر المصطفى .

وأخلص من هذا التطويل إلى أن اتهام الرجل برفض السنة كلها لأنه اعترض أثرا محددا جور شديد، ومدرسة المنار شديدة الاحترام للسنة، ولكن القرآن عندها الدليل المقدم، ومن

---

(١) عبدالمجيد عبدالسلام المحتسب، اتجاهات التفسير في العصر الراهن، ص ١٢٣، دار البيارق، عمان، الأردن، ط الثالثة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٨، ١٣١، ١٦١، كما أن عبدالرحمن بدوي لم يشر إلى ماسونية محمد عبده.

يعترض هذا؟

قال الصديق: في كلامك وجهة نظر قد تقبل، لكن ما لا يقبل تطويع القرآن لنظريات علمية أو مفاهيم حديثة، إن تفسير الشيخ للملائكة، وللطير الأبابيل لا مساغ له.

قلت: قد يكون تطرُّف في تقريب المعاني من أذهان المعاصرين، ولست ممن يرتضون هذا المنهج، غير أني أتساءل: لماذا يحسب عليه ذلك ولا يحسب له تفسيره القيم النقي لآيات سورة الأحزاب في زواج زينب بنت جحش، وتفسيره الرائع لآيات سورة الحج: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[1]

إن الرجل دمَّر خرافة الغرانيق التي وجدت لها أسانيد عند بعض المحدثين الكبار، وذاد عن السيرة الشريفة أوهاماً تعكر صفاءها، وبدا من أسلوبه في الاستدلال أنه استدرك على بعض المحدثين اهتمامهم بالسند وذهولهم عن المتن، وأنه رفض تقوية الفرع على حساب توهين الأصل.

والواقع أنه لا يرد أوهام المستشرقين، ولا يصد مفتريات المبشرين إلا فكر على هذا الغرار، فهل ذلك عيبه؟

صحيح إن الجانب السياسي في حياة الرجل موضع أخذ ورد، وأعرف أنه كان في وضع لا يحسد عليه بين محتل غاشم وقصر خائن، وليست لي دراسة مفصلة[3] لهذا الجانب، وإنما أعلم أن دواعي التزكية والترجيح، والإهانة والتجريح طيِّعة لمن أراد المدح والقدح، والمصير إلى الله الخبير بالنيات، وإنما عناني فقط الجانب العلمي الذي يعني المسلمين كلهم، وله بحاضر المسلمين ومستقبلهم علاقة وثيقة»[4].

فالغزالي يدعونا إلى الالتفات إلى ما يحسب للشيخ محمد عبده، وإعمال ميزان العدالة

(١) سورة الحج، الآية (٥١).

(٢) لقد استحسن محمد أبوشهبة رد محمد عبده على خرافة الغرانيق في كتابه الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير ص ٣٢١. وللشيخ محمد الصادق عرجون بحث طويل ونفيس في نقض هذه القصة. في الجزء الثاني من كتابه «محمد رسول الله منهج ورسالة - بحث وتحقيق»، دار القلم، دمشق، ط الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

(٣) هنا الغزالي يسجل على نفسه نقطة ضعف منهجية، إذ أنه يبني آرائه من انطباعات عامة لا من دراسة مفصلة، كما يعترف، بينما محمد محمد حسين ينطلق من دراسة مفصلة ومتأنية. وهذا ما يضعف رأي الغزالي أمام مخالفيه المتحصنين بالأدلة والوثائق.

(٤) محمد الغزالي، علل وأدوية، ص ١٩ - ١٠١، دار القلم، دمشق، ط الثالثة، ١٤١٩هـ - ١٩٨٨م.

في النقد، ويكل نيته إلى الله في ما التبس من أمره في اجتهاداته السياسية. وإن كان لهذا الموقف مسوغ، فليس للغزالي أن ينكر على من نقد مواقفه السياسية وغيرها الواضحة الخطأ، أيضا من غير الدخول إلى النوايا، كما أن قول الشيخ الغزالي دفاعا عن ما رده محمد عبده من أحاديث صحيحة بأن مدرسة المنار شديدة الاحترام للسنة، ويعقب «ولكن القرآن عندها الدليل المقدم، ومن يعترض هذا؟». نقول: لا أحد يعترض لو كانت السنة موضوعة أو ضعيفة، ولكن الاعتراض أن مدرسة المنار التوفيقية، اعترضت على السنة الصحيحة والتي لا تعارض القرآن ويمكن الجمع بينهما.

علينا أن ندرك أن ميول واتجاهات الشخص الفكرية لها الأثر في موقفه، فالغزالي يحترم مدرسة المنار ويعتبر نفسه امتداداً لهم.

يقول الغزالي معرفاً باتجاهه وميزانه في الحكم على الرجال «اطلعت أمس على مجلة أحبها فقرأت فيها لمزاً للأديب الحر المصلح عبدالرحمن الكواكبي، وتفسيقاً لرجلين من بناة النهضة الإسلامية الحديثة، وأنا أحد تلامذة «المنار» وشيخها محمد رشيد، وأستاذه الشيخ محمد عبده... إنني لا أجعل عيباً ما يغطي مواهب العقبري، ثم لحساب من أهدم تاريخنا الأدبي والديني؟ ولمصلحة من أشتم اليوم علماء لهم في خدمة الإسلام وكبت أعدائه كفاح مقدور؟ ومن يبق من رجالنا إذا أخذت تاريخ الشيخين أبي بكر وعمر من أفواه غلاة الشيعة، وتاريخ علي بن أبي طالب من أفواه الخوارج، وتاريخ أبي حنيفة من أفواه الاخباريين، وتاريخ ابن تيمية من بطوطة وابن فلان، وتاريخ محمد بن عبدالوهاب من أفواه الأتراك... إلخ»[1].

رؤية الغزالي هي اختصار لرؤى عامة من يكبرون الشيخ محمد عبده من الذين ارتضوا اختياره مجددا ومصلحا نهضويا، وداعية يتكلم بروح العصر ويضع أصبعه على أهم الجراح النازفة في جسد الأمة.

---

(١) المصدر السابق، ص ٩٣ – ٩٤.

واخترت الغزالي من بين من يوافقه الرأي في محمد عبده، لأنه رمز وشيخ علم له تأثيره البالغ في الرأي العام الإسلامي وكتب مقالات وبحوث عديدة تتناول مجمل قضايا المرأة المعاصرة موضوع بحثنا، وهو قريب من التوفيقيين في كثير من آراءه ومنهجه العلمي وان كان لا يصل إلى درجة التوسع في تحكيم العقل الذي عرف به من سبقه ومارسه من عاصره ولحقه.

○ **المآخذ على محمد عبده:**

إننا اصطفينا في بحثنا من عموم الاتجاهات التوفيقية العديدة التي نشطت إبان ما يسمى بعصر النهضة، الاتجاه التوفيقي الذي اتخذ الإسلام عقيدة وشريعة منطقاً في دعوته إلى الإصلاح وانتشال المسلمين من تخلفهم. وبهذا نكون قد استبعدنا بقية الاتجاهات التوفيقية التي تنظر إلى تاريخ المسلمين بما فيه القرآن إلى أنه تراث يمكن الاستفادة منه، لا على أنه وحي منزل من الله، وهؤلاء التوفيقيون سواء كانوا من القوميين أو الاشتراكيين أو العلمانيين أو أصحاب الاتجاهات التوفيقية والتغريبية... إلخ[1]. فهؤلاء خصوم للإسلام، والبراءة منهم براءة مطلقة[2]. وكتاباتهم تصب في صالح الاستعمار والتغريب وما هم إلا امتداد للفكر الاستشراقي والتبشيري، الذي يهدف إلى استبعاد الدين ونفيه من الحياة. وتمكين خليط من الفكر المادي والليبرالي وما سواهما مما لا يخرج من دائرة العلمانية بمفهومها الواسع الذي مر بيانه، لهذا نجد أن التوفيقيين من دعاة الإصلاح الديني، يدافعون عن الإسلام ويذبون عن حماه، ويردون على شبهات خصومه من خلال مناظرتهم لأولئك التوفيقيين من أصحاب الاتجاهات التي اتخذت

(١) حول مدارس التوفيق، وأنواعها، انظر: تقسيمة الدكتور محمد جابر الأنصاري، في كتابه «الفكر العربي وصراع الأضداد»، الجدول التوضيحي، ص ٩٣.

(٢) انظر حول الولاء والبراء، شرح العقيدة الطحاوية، جـ٢، ص ٥٤٦ – ٥٤٨. وعن أصناف الناس بحسب الحب والبغض عند أهل السنة، انظر محمد سعيد القحطاني في كتابه «الولاء والبراء في الإسلام»، الفصل الثالث، ص ١٣٥ وما بعدها. وانظر: الشواهد والصور العصرية المتنوعة التي أوردها يوسف محمد السعيد في دراسته وشرحه وتحقيقه لكتاب «المسائل التي خالف فيها رسول الله أهل الجاهلية»، لمحمد بن عبدالوهاب، المسألة الحادية والثلاثون، جـ١، ص ٢٧٤ – ٢٨١.

العلمانية بديلاً عن الدين والغرب مثالاً للاحتذاء.

إذن أمامنا صنفان من أهل التوفيق، الأول يناصر الإسلام ويدافع عنه ويرفعه شعاراً يدعو الناس للانضواء تحته، والآخر، يولّي وجهه شطر الغرب، ويدير ظهره للإسلام، ويدعو إلى حياة علمانية بحتة أو مُخَفَّفَة.

هذه التوطئة من أجل أن أعلن عن موقفي وكلي حذر، متفقاً مع الدكتور علي جريشة والدكتور حمد بن صادق الجمال بأن محمد عبده ومحمد رشيد رضا ومن قبلهم رفاعة الطهطاوي وعامة رجال هذه المدرسة لم يكونوا «عملاء»[1]، رغم اتصالهم بالمستعمرين وتعاونهم معهم، لأن مقاصدهم وآمالهم تعلقت بالإصلاح من خلال ملاينة هذا المستعمر القوي ومحاولة الالتفاف عليه واستثمار التواصل معه بغية نفع المسلمين وإصلاح أحوالهم بما هو مستطاع.

وعدم وسمهم بالعمالة، لا يعني سلامة طريقتهم التي سلكوها مع المستعمرين، فهم أخطأوا مرتين، مرة عندما أثاروا حولهم الشبهات في علاقاتهم القوية والمعلنة مع رؤوس الاستعمار،

---

(١) علي جريشة، ومحمود شريف زيبق، أساليب الغزو الفكري، ص ٢٠١، ط الثانية، دار الاعتصام، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م. وهذا الكلام لا يؤخذ على إطلاقه إذ إثبات ذلك يحتاج إلى استقراء. وان نفي العمالة عن الشيخ محمد عبده يستلزم أيضا - حسب ر ية الباحث - نفي كونه ماسوني، إذ الماسونية هي العمالة السرية التي من شروطها التضحية بالعقيدة، ولا ينكر أحد انضمام محمد عبده وتردده على المحافل الماسونية، فقد أكد هذا أكثر المخلصين له ليذه محمد رشيد رضا في كتابه «تاريخ الأستاذ الإمام»، جـ١، ص ٤٠، ٤٦، ٤٨، ٨١٩، ٨٧٣، لكن المشاركة في المحافل الماسونية أمر، وتحول الإنسان إلى ماسوني منظم أمر آخر، ذلك أن هذه المحافل في باد أمرها كانت أشبه بالمنتدى الثقافي الذي يلتقي فيه الأعيان والأعلام البارزين من رجال الأعمال والسياسيين والمفكرين وأصحاب النفوذ، وتدور بينهم الحوارات في الشأن العام وقضايا النهضة وغيرها، ومحمد عبده - حسب رأينا - كان يرى في هذا الانفتاح والتواصل وسيلة لعرض الأفكار والتأثير على أصحاب القرار. وإلا كيف نفهم فتوى رشيد رضا بجواز تلقب المسلم بلقب «فارس الهيكل» في جمعية غير دينية (والمقصود هنا: ماسونية) إذا لم يترتب على ذلك مفسدة. انظر: (فتوى رقم (٣٧٤) للعام ١٩١١). نقلاً عن العلمانية من منظور مختلف لعزيز العظمة، ص ٩٥، وفي المقابل فإن الذي يقرأ الشواهد العديدة التي أوردها الدكتور محمد محمد حسين في كتابيه «الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر» و«الإسلام والحضارة الغربية» عن علاقة محمد عبده بالماسونية يصاب بالقلق والذهول. ويَعْذر محمد محمد حسين وغيره من المتحاملين على الأستاذ الإمام. يقول الشيخ محمد الغزالي في كتابه «علل وأدوية» ص ١١٨، «أذكر أنه جمعني أيام طيبة بالدكتور محمد محمد حسين رحمه الله، وهو رجل خبير بالتيارات الأدبية الحديثة، وله غيرة مشكورة على الإسلام وأكن له في نفسي احتراماً كثيرا، سمعت منه كلاماً لم أتجاوب معه... تحدث الرجل عن جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده حديثا مليئا بالسخط والرزاية، وقال أنهما ماسونيان». ورغم ترجيحنا عدم ماسونيته، فإننا ندين بشدة صلته بالمحافل الماسونية، وهي من أخطائه الجسيمة التي صبت في صالح العلمانية والعلمانيين. ونختم بما رواه العلامة مصطفى صبري في كتابه «موقف العقل»، جـ١، ص ١٣٤، هام (١)، بعد أن انتقد صلة محمد عبده بالماسونية وأثر ذلك على الأزهر قال صبري: «روى ثقة عن أستاذ من المدرسين في إحدى كليات الأزهر الذي كان من أقرب أصحاب المرحوم الشيخ بخيت أنه استفسر الشيخ ذات يوم من أخريات أيامه عن الماسونية، فنهره بشدة وتحذير ينمان على التأسف والتندم على ما سبق له من الانتساب إليها. ثم لقيت أنا هذا الأستاذ يوماً من الأيام، فسألته عما جرى له مع الشيخ المرحوم فأجاب بتصديق ما سمعته أولاً ونقلته آنفا».

مما جعل بينهم وبين كثير من المخلصين لأمتهم حواجز نفسية وشكوك ونفرة. وأخطأوا مرة أخرى في تقديرهم لنتائج تلك الصلة، مما أوقعهم في شباك الخصم الذي «ظنوا أنهم يستطيعون أن يضحكوا على الاستعمار ويمكروا به فإذا به أشد مكراً»[1].

وبدلاً من أن يمتطوا الاستعمار ليسخروه لصالح الإسلام، حصل النقيض «امتطاهم الاستعمار ليسخرهم لصالح التغريب والتغيير الاجتماعي»[2].

لهذا نجد اللورد كرومر حاكم مصر البريطاني يشيد بمحمد عبده في تقريره السنوي عن عام ١٩٠٥ في الفقرة (٧)، التي كتبها بعنوان (الشيخ محمد عبده)، بمناسبة وفاته فيقول: «وكان لمعرفته العميقة بالشريعة الإسلامية، ولآرائه المتحررة المستنيرة، أثرها في جعل مشورته والتعاون معه عظيم الجدوى»[3].

وضرب لذلك مثلا فتواه المشهورة في ربح صناديق التوفير. ثم يتفائل بتنامي ولاء هذا التيار وأنصاره لأوروبا فيقول: «والأيام وحدها هي التي ستكشف، عما إذا كانت الآراء التي تعتنقها المدرسة التي تزعمها الشيخ محمد عبده، سوف تستطيع التسرب إلى المجتمع الإسلامي. وأنا شديد الرجاء في أن تنجح في اكتساب الأنصار تدريجياً، فلا ريب أن مستقبل الإصلاح الإسلامي، في صورته الصحيحة المبشرة بالآمال، يكمن في ذلك الطريق الذي رسمه الشيخ محمد عبده، وأن أتباعه ليستحقون أن يعاونوا بكل ما هو مستطاع من عطف الأوروبي وتشجيعه»[4]. وصدق ظن الخبيث، فإن الأيام شهدت أن تلاميذ محمد عبده والقريبين منه ومن سياساته ساروا على ما كان يؤمله المستعمرون، سواء السياسيون منهم أو المفكرون وحتى الشرعيون! وفي هذا الجيل يمكن أن نلمح صوراً من العمالة. خلافاً لما نعتقده بالرواد الأوائل.

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٠١.

(٢) اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر في النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري، جـ١، ص ٢٨٥.

(٣) محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، ص ٧٤.

(٤) المصدر السابق، ص ٧٤ - ٧٥.

○ **مدرسة محمد عبده:**

إن الطريقة الخطأ التي اختارها محمد عبده في التعاطي مع المحتل الماكر، والقبول بالتعايش معه إلى درجة الصداقة، أجهضت خطوات الإصلاح الكثيرة لهذه الفئة، وبدأت دائرة الاستيعاب الاستعماري تتسع في احتواء أنصار هذا النهج الإصلاحي، وتوظيفها لسياستها، متخذة منهم رأس حربة تخترق بهم الأمة في دينها وقيمها وحضارتها.

أ - فأما على الصعيد السياسي، فمن المعلوم ان «حزب الأمة» المصري الذي تأسس سنة ١٩٠٧، كان الحليف الأول للسياسة البريطانية إلى درجة أنه تبنى الدفاع عن وجوده الاستعماري في البلاد، وباعتراف «تشارلز آدمز» أن هذا الحزب «ضم عدداً كبيراً من شيعة محمد عبده»[(١)]. وفي تقريره السنوي يدلي اللورد كرومر الحاكم الفعلي في مصر برأيه في الحزب فيقول: «إنني أرى أن الأمل الوحيد للوطنية المصرية، في معناها العملي الصحيح، إنما هو معقود بأعضاء حزب الأمة»[(٢)].

ولنبدأ بأحمد لطفي السيد، المتحدث الرسمي لهذا الحزب العميل، فإنه عارض حماس المصريين للغزو الإيطالي لليبيا، وتعاون مع الإنجليز ونفذ أوامرهم في شق ثورة ١٩١٩ والكيد لقيادتها، وشارك في إهدار الدستور وضرب الشعب ومنع الحريات»[(٣)].

بل إن هذا الملقب بأستاذ الجيل في عالمنا العربي، قد وجد في نفسه الشجاعة الأدبية بحيث يدون في ذكرياته بلا أدنى خجل أنه «ذهب إلى اللورد لتشز المعتمد البريطاني الذي خلف كرومر، ذهب إليه يطالبه أن يستبدل العلم التركي بالعلم المصري ويعلن استقلال مصر

---

(١) تشارلز آدمز، الإسلام والتجديد في مصر، ص ٢١٤، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، بلا تاريخ. نقلاً عن جمال سلطان، جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث، ص ٦٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٢١٤.

(٣) محمد جلال كشك، جهالات عصر التنوير، قراءة في فكر قاسم أمين وعلي عبدالرازق، ص ٣٠، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ط الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

عن تركيا!»[1].

الاستقلال في وجدان لطفي السيد هو أن تستقل عن تركيا المسلمة لا عن الإنجليزي الجاثم على الأرض والمتحكم بالشعب.

وكان «سعد زغلول» من أبرز نجوم الزعامات السياسية في بلده وهو من خاصة تلاميذ محمد عبده، وبعد وفاة الشيخ بعام واحد سنة ١٩٠٦، تقلد سعد زغلول «نظارة المعارف العمومية» - وزارة التعليم - ويروي تشارلز آدمز في كتابه سابق الذكر، أن سلطات الاحتلال البريطاني قد اختارت سعد زغلول لهذا المنصب - وهو من حزب الأمة - «لكي يقضي على روح الثورة التي نشرها مصطفى كامل، بتهييجه المتواصل بين تلاميذ المدارس، وكان قد عظم تأثيرها في نفوس الطلاب، وانتشرت بينهم انتشاراً سريعاً، وأصبح الاخلاد إلى النظام في المدارس من الأمور المستعصية»[2].

ويضيف «آدمز» «وبذل سعد زغلول جهداً عظيماً في هذا السبيل»[3].

أما قاسم أمين، الذي جاء كتابه «تحرير المرأة» ثمرة لعمل مشترك بينه وبين الشيخ محمد عبده وحسب اجتهاد محمد عمارة «أن في هذا الكتاب عدة فصول قد كتبها الأستاذ الإمام وحده، وعدة فصول أخرى كتبها قاسم أمين، ثم صاغ الأستاذ الإمام الكتاب صياغته النهائية، بحيث جاء أسلوبه على نمط واحد أقرب إلى أسلوب محمد عبده منه إلى قاسم أمين...»[4].

لقد كان قاسم أمين يتخذ من محمد عبده مرشداً في أصعب مراحل حياته الثقافية، فالعلاقة أكثر من وطيدة، فإلى ماذا انتهى قاسم في اتجاهه السياسي؟ إنه «نموذج صارخ

---

(١) «قصة حياتي»، ص ١٢٩، كتاب الهلال، العدد ٣٧٧، نقلاً عن جمال سلطان، جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث، ص ٦٨.

(٢) الإسلام والتجديد، ص ٢١٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٢١٩.

(٤) انظر: براهين محمد عمارة على دعواه هذه في الأعمال الكاملة، لمحمد عبده، ج١، ص ٢٦٢ - ٢٧١. والأعمال الكاملة لقاسم أمين ص ١٢٤ - ١٣٣. ويذهب د. السيد أحمد نوح إلى أن رأي عمارة ادعاء يحتاج إلى دليل يوثقه وأن «الأرجح أنها من فكر محمد عبده وانشاء كاتبها، فالشيخ هو الذي وجه الأفكار وأرشد إلى ما يحتاجه الكاتب من نصوص الكتاب والسنة وكتب الفقه الإسلامي. وهو الذي أرشده بتوجيهاته أثناء الكتابة أو قراءة أصول الكتاب قبل طبعه - كما جاء في مذكرات أحمد لطفي السيد. والمعروف عن الشيخ محمد عبده أنه كان يملي الأفكار ويوجه إليها أكثر مما يكتب، هكذا فعل مع قاسم أمين ومع أشهر تلاميذه في مجال الإصلاح الإسلامي السيد محمد رشيد رضا». انظر: المؤامرة على المرأة المسلمة تاريخ ووثائق، ص ٧٦ - ٧٧، الوفاء للنشر، مصر، المنصورة، ط الثانية، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م. وللدكتور جورج طرابيشي تفسير نفسي لتحول قاسم أمين عن قناعاته في كتابه الأول «المصريون» إلى أفكاره الجديدة في «تحرير المرأة» يختلف فيه مع محمد عمارة في علاقة محمد عبده بقاسم أمين، انظر: من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، ص ١٩ - ٢٠، دار الساقي، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٠م

للمتعاونين مع الاحتلال، المسبحين بفضله الرافضين للتفكير ولو في الخيال بثورة ضد الإنجليز. بل رأى أن الاستعمار هو الذي حررنا بل وأسرف في تحريرنا»[1].

يقول محمد جلال كشك: «لا يمكن أن نساوي بين ابن الشعب عبدالله النديم الذي ظل مختفياً، مطارداً من سلطة الاحتلال إلى أن اعتقله ابن البيك[2] الذي ترقى في حكومة الاحتلال حتى أصبح وكيلاً للنيابة يقبض على المواطنين! بل يبلغ البؤس ببعض المستغربين أن يزن علينا بمجد قاسم أمين إذ عامل عبدالله النديم معاملة حسنة عندما ساقته شرطة الإنجليز إليه ليحقق معه[3]...!»[4].

والتاريخ السياسي المعاصر لا ينسى مأساة «حادثة دانشواي»، «التي فتك فيها الإنجليز بالفلاحين المصريين، وعقدوا محاكمة صورية لهم بدعوى قتلهم أحد جنود الاحتلال، وأعدم على أثرها جماعة من الفلاحين، والمهم في الحادثة أن ممثل الادعاء الذي طالب بالقصاص من «الفلاحين» كان المحامي «إبراهيم الهلباوي» أحد تلامذة الشيخ محمد عبده»[5].

هذه النتائج التي جناها المستعمر من مدرسة الأستاذ الإمام تجعلنا نفهم مراد اللورد كرومر في وصيته التي يقول فيها «أتباع الشيخ حقيقون بكل ميل وعطف، وتنشيط الأوروبيين»[6].

ب – أما على الصعيد الثقافي، فإن محمد عبده في القسم الثاني من حياته، اهتم ببعض الأفكار والمفاهيم بروح هادفة تسعى إلى الاقتراب بها من القيم الغربية، مثل: الوطنية الإقليمية، والعناية بالتاريخ القديم السابق على الإسلام، الدعوة إلى الحرية، الحد من تعدد

---

(١) محمد جلال كشك، جهالات عصر التنوير، ص ١٦.

(٢) يقصد قاسم أمين.

(٣) ذكر ذلك محمد عمارة في الأعمال الكاملة لقاسم أمين، ص ٢٤ – ٢٥.

(٤) جهالات عصر التنوير، ص ١٧، وانظر ص ٢٤ وما بعدها. مع ذكر نصوص عديدة لقاسم أمين في تجميل عهد المستعمر لبلاده.

(٥) جمال سلطان، جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث، ص ٧٠.

(٦) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، جـ٣، ص ٤٢٦.

الزوجات، الحد من حرية الطلاق، مع التوسع العقلي في فهم مسائل الاعتقاد على طريقة الغربيين الذين سيطر عليهم المذهب التجريبي... هذه المسائل وغيرها قد واصل تلاميذ محمد عبده من بعد تطويرها حتى بلغت نهاية مداها.

فكما أنهم تجاوزوا حدود أستاذهم في العلاقات السياسية، فإنهم - كل من موقعه واهتمامه الفكري - تخطى ما وقف عنده الشيخ[1]، فعندما «يصبح الإسلام عند عبده مرادفاً للمدنية الغربية... (وطبعاً من موقع الدفاع عن الإسلام وإثبات مجاراته للمدنية) فإن لسان حال فريق واسع من تلاميذه وأتباعه سيقول: «إذا كان الأمر كذلك فلماذا لا نأخذ بالمدنية الغربية كاملة بدون لف ولا دوران؟! وهذا ما حصل بالفعل إذ انتقل تدريجيا فريق من أتباعه من موقع «التوفيق» إلى موقع الأخذ الكامل بالغرب والعمل على إقامة العلمانية الكاملة أمثال فريد وجدي[2] وقاسم أمين ولطفي السيد وسعد زغلول... وجماعة حزب الأمة جميعاً»[3].

إذاً لا عجب أن يعتبر غالي شكري «الشيخ علي عبدالرازق أولا وأخيرا المثقف الداعية الذي كان امتداداً لبعض جوانب أساسية في الشيخ محمد عبده»[4].

إن مساهمة الشيخ في التقريب بين الثقافة الإسلامية والثقافة الأوروبية، اتخذ منها المنهزمون جسراً لتذويب الثقافة الإسلامية في بوتقة الحضارة الغربية التي صارت عندهم الأصل الذي يقاس عليه وكان المستشرق جيب واعياً إلى تداعيات ذلك التقريب على الأجيال اللاحقة، يقول: «إن تلامذته هم أولئك الذين تعلموا على الطريقة الأوروبية، إذ أن ما كتبه

---

(١) فقاسم أمين تجاوز ما حدده له محمد عبده من حدود، فانتقل من توفيقية غالية في «تحرير المرأة» إلى نزعة تغريبية مفرطة في كتابه التالي «المرأة الجديدة». وتصوره الوطنية الإقليمية والعناية بالتاريخ الفرعوني والدعوة إلى الحرية التي رعاها من بعد تلميذه لطفي السيد، وبلغت نهاية مداها على يد تلميذه سعد زغلول، انظر: محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، ص ٧٨.

(٢) لا أتفق مع الكاتب في أن محمد فريد وجدي ممن يدعوا إلى إقامة علمانية كاملة.

(٣) موفق زريق، نهضة أم تغريب، ص ٩٣، المنارة، بيروت، ط الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، وانظر: د. محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد. ص ١٣٧.

(٤) غالي شكري، مفترق الطرق، المثقفون والسلطة والأصولية، ص ٢٣١، سلسلة كتاب «الناقد» (العنف الأصولي، الإبداع من نوافذ جهنم)، رياض الريس للكتب والنشر، ط الأولى، ١٩٩٥م.

الشيخ كان بمثابة درع واقعية للمصلحين الاجتماعيين والسياسيين، وإن عظمة اسمه قد ساهمت في نشر أخبار لم تكن تنشر من قبل، ثم إنه قد أقام جسراً من فوق الهوة السحيقة بين التعليم التقليدي، والتعليم العقلي المستورد من أوروبا، الأمر الذي مهد للطالب المسلم أن يدرس في الجامعات الأوروبية دون خشية من مخالفة معتقده، وهكذا انفجرت مصر المسلمة بعد كبت»[1].

والباحثون من العلمانيين المعاصرين من دراستهم لسيرة الأستاذ الإمام يقررون: «أعطى الشيخ محمد عبده تشجيعاً كبيراً للعلمانيين ومنطلقاتهم الفكرية، بل إنهم اعتمدوا على الكثير من آرائه لدعم اتجاهاتهم وحركتهم في مجتمع مشبع بالقيم والتقاليد الدينية الراسخة. فماذا يطلب العلمانيون أكثر من رأيه في السلطتين الزمنية والدينية؟ ونظرته إلى العقل، ودوره في تنظيم شؤون الحياة والمجتمع؟ ورأيه في المرأة وفي كثير من المسائل المالية والاجتماعية»[2].

وإن كنت أعتقد بحسن مقاصد الشيخ محمد عبده، وأنه كما يقول محمد محمد حسين «ومن الحق أن الذي يقرأ محمد عبده في مثل مناظراته مع رينان ومع فرح أنطون، يحس أنه كان يريد أن يقيم سداً في وجه الاتجاه العلماني، يحمي المجتمع الإسلامي من طوفانه. ولكن الذي حدث - كما يقول حوراني في كتابه (Arabic Thought in the Liberal Age,) - وهو أن هذا السد قد أصبح قنطرة للعلمانية، عبرت عليه إلى العالم الإسلامي، لتحتل المواقع واحداً تلو الآخر، ثم جاء فريق من تلاميذ محمد عبده وأتباعه، فدفعوا نظرياته واتجاهاته إلى أقصى

---

(١) المستشرق جيب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ص ٧٠، ترجمة هاني الحسيني، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط ١٩٩٦م.

(٢) د. محمد كامل ضاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص ١٩١، دار البيروني، بيروت، ط الأولى ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

طريق العلمانية»[1].

جـ - أما تلاميذه الشرعيون، فإنهم في خطوة غير مسبوقة، حاولوا نقل مقترحات وتفسيرات وفتاوى محمد عبده من مجال التداول الثقافي والنظري ومن مصادرها العلمية، إلى مجال التشريع القانوني. يقول الشيخ محمد أبوزهرة: «ألفت في أكتوبر سنة ١٩٢٦ لجنة مؤلفة من رجال ذوي جرأة، وجلهم من تلاميذ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده الذين تأثروا بدعواته، فوضعت اقتراحات لم تكن مقيدة بالمذاهب الأربعة لا تعدوها، بل تجاوزت ذلك النطاق إلى آراء فقهاء الإسلام عامة تقتبس منها ما تراه أنفع للأسرة، بل تجاوزت ذلك، وارتقت إلى الكتاب والسنة تستنبط منهما، ولو ناقضت في ذلك ما قاله السابقون، وبعض ما انتهت إليه مما كان الأستاذ الإمام يدعو إليه في دروسه، أو على التحقيق كان يدعو إلى التفكير فيه»[2].

ومما تقدمت به هذه اللجنة «أن تقيد رغبة الرجل في تعدد الأزواج، فاشترطت لتزوج الرجل أخرى، ألا يعقد الزواج أو يسجل إلا بإذن القاضي الشرعي، ومنع القضاة من الإذن لغير القادر على القيام بحسن العشرة والانفاق على أكثر ممن في عصمته، ومن تجب نفقتهم عليه من أصوله وفروعه وغيرهم..

وإنه إذا اشترطت الزوجة في عقد الزواج شرطاً على الزوج، فيه منفعة لها، ولا ينافي مقاصد العقد، كألا يتزوج عليها، أولا ينقلها إلى بلدة أخرى صح الشرط ولزم، وكان لها الحق في فسخ الزواج، إذا لم يف لها بالشرط ولا يسقط حق الفسخ إلا إذا أسقطته، أو رضيت بمخالفة الشرط»[3].

وبعد أن ذكر أبوزهرة خلاصة ما اقترحته اللجنة، والمصادر التي عولت عليها فقهيا، قال

---

(١) محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، ص ٧١، ٧٩.

(٢) محمد أبوزهرة، الأحوال الشخصية، ص ١٣، دار الفكر، القاهرة، بلا تاريخ.

(٣) المصدر السابق، ص ١٣ - ١٤.

«وبعضه ابتدعت فيه اللجنة تباعا لما أثاره الأستاذ الإمام محمد عبده رحمة الله تعالى عليه في دروسه»[1].

إلا أن المقترحات لم تقر فقد «قامت ضجة شديدة حول المشروع تجاوبت أصداؤها في دار النيابة، وكان من آثارها أن نام المشروع في أضابير وزارة العدل إلى أن استيقظ في سنة ١٩٢٩، فقد صدر المرسوم بقانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩... وطرحت فكرة منع تعدد الزوجات، وما من شأنه أن يؤدي إليها، كما اطرح الالزام بكل شرط تشترطه الزوجة، لأن ذلك قد يؤدي إلى العبث بالحياة الزوجية»[2].

ومثل هذه المشاريع التي يقترحها أنصار وتلاميذ محمد عبده تلقى ترحيبا من العلمانيين، لأنها توافق هوى في صدورهم، وكما قلنا في حديثنا عن أسباب احتفاء العلمانيين بالتوفيقيين، فإنهم - العلمانيون - يعتبرون التوفيقيين جسراً أو وسيطاً مقبولاً بينهم وبين مشاريعهم التغريبية للحياة الإسلامية للدخول بها على عامة المسلمين. لهذا تراهم يهرعون لتأييد كل مشروع يقترحه أصحاب أو أتباع الإصلاح الديني كما يسمونهم، فكان الرابح الأول هم جماعات العلمنة.

أو كما يقول الشيخ مصطفى صبري: «أما النهضة المنسوبة إلى الشيخ محمد عبده فخلاصتها أنه زعزع الأزهر عن جموده على الدين، فقرب كثيراً من الأزهريين إلى اللادينيين خطوات، ولم يقرب اللادينيين إلى الدين خطوة»[3].

---

(١)، (٢) المصدر السابق، ص ١٥.

(٣) مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، جـ١، ص ١٣٣ - ١٣٤، دار إحياء الكتاب العربي، بيروت، ط الثانية، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

• العثرات العلمية:

يرى الشيخ محمد الغزالي أن نتجاوز الجانب السياسي في حياة محمد عبده لأنه موضع أخذ ورد، وأن دواعي التزكية والتجريح طيعة لمن أراد المدح والقدح، والمصير إلى الله الخبير بالنيات، ثم يدعو إلى الانشغال بالجانب الأهم في حياته فيقول: «وإنما عناني فقط الجانب العلمي الذي يعني المسلمين كلهم وله بحاضر المسلمين ومستقبلهم علاقة وثيقة»[1].

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه هو: هل لمواقف محمد عبده وانتماءاته السياسية الجانحة من أثر في اتجاهاته العلمية؟ الدكتور عبدالمجيد المحتسب يجيب «نعم له كل التأثير»[2] مدللا على أن أثر ماسونيته لا تقتصر على اتجاهاته العلمية فحسب، وإنما تمتد إلى تفسير القرآن الكريم![3]. وبما أنني لا أتفق مع المحتسب في ماسونية محمد عبده، فإنه منطقيا أن لا أتفق معه في النتيجة التي انتهى إليها، إذ لا أعتقد أن محمد عبده كان يفسر القرآن الكريم تفسيراً ماسونياً أو أنه يسخر القرآن ومعانيه لخدمة الماسونية! وإنما نكتفي بما ألمح إليه دارسو منهج عبده في التفسير الذين شكروا سعيه في ما أجاد فيه وأحسن، واستدركوا عليه ما أخطأ فيه وشطح شارحين الأسباب التي أوقعته في تلك العثرات[4].

---

(١) محمد الغزالي، علل وأدوية، ص١٠١.

(٢) عدالمجيد المحتسب، اتجاهات التفسير في العصر الراهن، ص١٢١.

(٣) المصدر السابق، ص١٢١

(٤) انظر: محمد الصباغ، لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير، ص٢٢١-٢٢٢ المكتب الاعلامي، بيروت، بلا تاريخ، حيث ذكر عشر خصائص لتفسيره، تسعا منها ايجابية وواحدة سلبية وهي إسرافه في تقدير العقل وتحميله اكثر مما يطيق، والتي لها أثر حتى في الجوانب الإيجابية من تفسيره كقضية منهجية.

والذي يقوم على التسليم فيما أبهمه القرآن، حيث إنه حكم العقل بتوسع في تأويل هذه المبهمات مما اوقعه في أخطاء ظاهرة ونظن أن مراعاته للغربيين في ردوده عليهم ومنهجه العقلي هو السبب في خروجه عن مسلك السلف والسقوط في تلك الاجتهادات الخاطئة وليس الماسونية!

- **مصدر الانحرافات العلمية:**

إذا لم تكن الماسونية هي مصدر انحرافات محمد عبده في عموم اجتهاداته العلمية، وعلى رأسها تفسيره للقرآن الكريم، فما المصدر الرئيسي لهذه العثرات؟

قبل الإجابة، نبين أن التعرف على مصدر تلك العثرات، أولى وأهم من ذكر آحاد المسائل التي أخطأ فيها الأستاذ الإمام. لأن المنهجية العلمية - في أي بحث تقتضي ذكر المسائل بعد تحديد المصادر، أي أن المسائل المبعثرة تأتي كشواهد ونتائج على ذلك المصدر الذي تسبب في ميلادها.

والأمر الآخر، فإننا هنا، نتخذ من الشيخ محمد عبده نموذجا للتوفيقيين ومن ثم فإن المسائل التي أخطأ فيها لا تمثل جميع القضايا التي أخطأ فيها التوفيقيون، إذ إن كل توفيقي سواء كان فقهياً أو مفسراً، أو مثقفا ثقافة عامة له أخطاء خاصة به قد يلتقي في بعضها مع رفاق دربه التوفيقيين وقد يختلف في بعضها الآخر، حسب موضوع البحث الذي يتناوله كل منهم.

ولكن ذكر مصدر الأخطاء يجعلنا نناقش الجامع المشترك الذي ينطلق منه عامة التوفيقيين في اجتهاداتهم الخاطئة.

إن إعمال العقل في غير موضعه، وتحميله فوق ما يطيق، والإعلاء من مكانته فوق ما يستحق، والإسراف في ذلك هو المصدر الأصيل لشطحات الشيخ محمد عبده وتلاميذه التوفيقيين ومن سار على نهجهم. بحيث أنهم ضحوا بالمعاني الصحيحة والراجحة والظاهرة للنصوص، من أجل عقلنتها بما يرضي النفس والخصوم مع أن معانيها لو أُخذت في سياقها الطبيعي وضمن القواعد العامة للاعتقاد لكانت عقلانية بمعناها الصحيح.

ولكن ما السبب الذي جعل الأستاذ الإمام والتوفيقيين من ورائه، يقدمون العقل على النقل، ويسرفون في تأويل الآيات وينكرون ما صح من الأحاديث.

والجواب: أننا أشرنا في حديثنا عن أسباب ودوافع نشوء هذه المدرسة، أن المقارنة بين مدنية الغرب المتطورة علمياً والمنتصرة عسكريا وأوضاع المسلمين التي يعمها التخلف في شتى جوانب الحياة، في ظل هزيمة عسكرية نكراء أمام ذلك الغرب المتفوق... هذه المقارنة أملت على رواد التوفيقيين التأمل والبحث عن أسباب تخلف المسلمين وتفوق النصارى المتعلمنين.

وكان لانبهارهم بمظاهر النهضة الحديثة للغرب، أثر في خطتهم التي ارتضوها سبيلا للبعث والتجديد والإصلاح.

ونفصل هنا في أحد جوانب هذا الانبهار، وهو الجانب العلمي والثقافي. والذي خضع كذلك للمقارنة بين مناهج وفلسفات أوروبا ومناهج وعلوم المسلمين. فلما وجدوا هجوما مركزا من قبل المستشرقين وبعض فلاسفة الغرب على أصول عقائد المسلمين وتشكيكا في جوهر دينهم قاموا - غيرة منهم على دينهم - يردون الشبهات، ويثبتون صلاحية الإسلام وصدق رسالته وعقلانية مبادئه.

ولكنهم في غمرة حماسة الدفاع عن الإسلام ونبيه، وهدم التشويه الماكر الذي رسمه الاستشراق لدينهم. واجهوا انحراف الطاعنين بانحراف جديد يتمثل في نشوء المدرسة العقلية القائمة على تأويل ما لا تستسيغه عقولهم وعقول خصومهم الغربيين، وليس العقل المجرد. والسبب يعود إلى تلك المقارنة بين البيئتين الغربية والمسلمة يسوقها الانبهار العام والافتتان بمنجزات الغربي المنتصر.

يشرح سيد قطب ما أوجزناه بقوله: «لقد واجه الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، بيئة فكرية جامدة، أغلقت باب «الاجتهاد» وأنكرت على «العقل» دوره في فهم شريعة الله واستنباط الأحكام منها واكتفت بالكتب التي ألفها المتأخرون في عصور الجمود العقلي وهي - في الوقت ذاته - تعتمد على الخرافات والتصورات الدينية العامية! كما واجه فترة كان

«العقل» فيها يعبد في أوروبا ويتخذه أهلها إلها، وخاصة بعد الفتوحات العلمية التي حصل فيها العلم على انتصارات عظيمة، وبعد فترة كذلك من سيادة الفلسفة العقلية التي تؤله العقل! وذلك مع هجوم من المستشرقين على التصور الإسلامي، وعقيدة القضاء والقدر فيه، وتعطيل العقل البشري والجهد البشري عن الإيجابية في الحياة بسبب هذه العقيدة... إلخ. فلما أراد أن يواجه هذه البيئة الخاصة، بإثبات قيمة «العقل» تجاه «النص». وإحياء فكرة «الاجتهاد» ومحاربة الخرافة والجهل والعامية في «الفكر الإسلامي»... ثم إثبات أن الإسلام جعل للعقل قيمته وعمله في الدين والحياة، وليس - كما يزعم «الإفرنج» أنه قضى على المسلمين «بالجبر» المطلق وفقدان «الاختيار»... لما أراد أن يواجه الجمود العقلي في الشرق، والفتنة بالعقل في الغرب، جعل «العقل» البشري ندا للوحي في هداية الإنسان، ولم يقف به عند أن يكون جهازاً - من أجهزة - في الكائن البشري، يتلقى الوحي... ومنع أن يقع خلاف ما بين مفهوم العقل وما يجيء به الوحي. ولم يقف بالعقل عند أن يدرك ما يدركه، ويسلم بما هو فوق إدراكه، بما أنه - هو والكينونة الإنسانية بجملتها - غير كلي ولا مطلق، ومحدود بحدود الزمان والمكان، بينما الوحي يتناول حقائق مطلقة في بعض الأحيان كحقيقة الألوهية، وكيفية تعلق الإرادة الإلهية بخلق الحوادث... وليس على العقل إلا التسليم بهذه الكليات المطلقة، التي لا سبيل له إلى إدراكها»![1].

وعبارة سيد قطب أن الكتب التي ألفها المتأخرون تعتمد على الخرافات غير دقيقة، فهي كتب علمية، والأصح أنها تحتوي على جملة غير قليلة من الخرافات، وهذا ما بينه سيد قطب بشكل أدق في ظلال القرآن عندما قال عن الإشكال ذاته: «إننا ندرك ونقدر دوافع المدرسة العقلية التي كان الأستاذ الإمام - رحمه الله - على رأسها في تلك الحقبة... ندرك

---

(١) سيد قطب، خصائص التصور الاسلامي ومقوماته، ص ١٨ - ١٩، دار الشروق، ط ١ الرابعة عشرة ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

ونقدر دوافعها إلى تضييق نطاق الخوارق والغيبيات في تفسير القرآن الكريم وأحداث التاريخ، ومحاولة ردها إلى المألوف المكشوف من السنن الكونية... فلقد كانت هذه المدرسة تواجه النزعة الخرافية الشائعة التي تسيطر على العقلية العامة في تلك الفترة، كما تواجه سيل الأساطير والإسرائيليات التي حشيت بها، كتب التفسير والرواية في الوقت الذي وصلت فيه الفتنة بالعلم الحديث إلى ذروتها، وموجة الشك في مقولات الدين إلى قمتها. فقامت هذه المدرسة تحاول أن ترد إلى الدين اعتباره على أساس أن كل ما جاء به موافق للعقل»[1].

وعلى هذا الأساس قامت بتقية ونقد ما حوته التفاسير وغيرها من الأساطير والموضوعات، ولكن طغيان النزعة العقلية، جعلهم يقعون في خطأين الأول رد روايات صحيحة، من السنة النبوية والثاني التأويل المتعسف لبعض النصوص القرآنية المتعلقة بقضايا الغيب والإعجاز، وذهلوا عن أن الشرع يأتي بما يستغربه العقل، ولا يأتي بما يقطع العقل باستحالته.

- **نماذج لأخطائه العلمية:**

قلنا إن التعرف على مصدر وسبب الأخطاء العلمية مقدم في الأهميةعلى الأخطاء ذاتها. وقد أوضحنا رأينا في مصدر وسبب هذه الانحرافات. أما المسائل التي جانب الأستاذ الإمام الصواب فيها فهي لا تدخل في دائرة الاختلاف المعتبر، أو ما يمكن تمريره دون التنبيه عليه، لجسامة هذه الأخطاء أولا ولأنها سنة سيئة فتحت الباب لمن جاء بعده من تلاميذه، وسالكي نهجه، فإذا كان الشيخ محمد عبده فتح هذا الباب المحظور فإن أتباعه كسروا الباب. ووقف

---

(١) سيد قطب، في ظلال القرآن، جـ٦، ص ٣٩٧٨.

من ورائهم العلمانيون مؤيدين وداعين لاقتلاع الباب نهائيا كما سنرى في تحريفاتهم لآيات أحكام المرأة في الفصول القادمة.

وبما أننا حددنا مصدر الأخطاء ونبهنا إلى أسبابها، فلا داعي للتطويل في سرد تفاصيل المسائل التي حسبت على الإمام ولم يوفق فيها لا تفسيراً ولا اجتهاداً. لسببين الأول لأن معظم الدراسات والأطروحات السابقة على هذا البحث، قد تطرقت إلى هذه الأخطاء، جمعاً وتفنيداً، وثانيا: لأن الرسالة مبنية على ذكر آراء التوفيقيين في قضايا المرأة، ومن ثم فإن النماذج التأويلية الخاطئة أو الضعيفة سترد معنا في سائر فصول الدراسة، وفي موضوع جديد وهو المرأة، فتكون استدراكاتنا فيها شيء من الإضافة وليس التكرار. ومع هذا أسرد ما اشتهر من أخطاء الأستاذ الإمام سرداً موجزاً محيلاً القارئ على الدراسات التي عنيت بها جمعاً وتفصيلاً وتفنيدا.

فمن هذه العثرات: تأويل مفهوم الملائكة، تأويل سجود الملائكة وامتناع إبليس عنه، تأويل معصية آدم، تأويل خلق عيسى عليه السلام، تأويل الجن، تأويل الإحياء في آية: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَٰلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ﴾[1] تأويل النفخ في الصور والتكذيب بالدجال، تأويل النفاثات في العقد، تأويل طير الأبابيل وحجارة السجيل تأويل انفلاق البحر لموسى عليه السلام نفي السحر وتعريفه للنبوة بما يخالف جماهير العلماء. إنكار بعض الأحاديث الصحيحة.

وأخذت عليه بعض الفتاوى مثل: افتائه بجواز التعاون مع الكفار وأهل البدع والأهواء جوابا على استفتاء جاءه من الهند، وإباحته استثمار الأموال في صندوق التوفير وربا الفضل، وإباحته استعمال الصور والتماثيل، وإباحته أكل اللحوم التي يذبحها النصارى ولو تم ذبحها على غير طريقة المسلمين[2].

---

(١) سورة البقرة، الآية ٧٣.

(٢) انظر التفاصيل: غازي التوبة، الفكر الاسلامي المعاصر دراسة وتقويم. ص٤٦– ٥٤، دار القلم، بيروت، ط١ الثالثة ١٩٧٧، عبدالمجيد المحتسب، اتجاهات التفسير في العصر الراهن، ص١٠١– ١٩٢، د. حمد الجمال، اتجاهات الفكر الاسلامي المعاصر في مصر، ج١، ص٢٧٤، سيد قطب، في ظلال القرآن ج٦، ص٣٩٧٦ – ٣٩٧٩، يوسف بن محمد السعيد في دراسته وشرحه للمسائل التي خالف فيها رسول الله أهل الجاهلية لمحمد بن عبدالوهاب، جـ١، ص ٤٥٤، جـ٢، ص ٧٥٥ – ٧٥٧، ٧٩٨ – ٧٩٩. الامين الصادق الامين، موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية، ج٢، ص١٨٥، ١٩٦، مكتبة الرشد، الرياض، ط١ الاولى ١٤١٨هـ – ١٩٩٨م، محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الادب المعاصر ج١، ص٣٤٢، مصطفى صبري، موقف العقل ج١، ص٢٥ ٤٧، ٥٠، ج٢، ص٢٠٠، ٢٠٣، ٢٢٣، جـ٤، ص ١٧٤، محمد ابوشهبة، دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين، ص٢٣١، ٢٦٢، دار اللواء، الرياض، ط١ الثانية ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.

• على نهج الأستاذ الإمام:

لقد قمت بتقويم المدرسة التوفيقية من خلال تقويم نشاطات وجهود وآثار الشيخ محمد عبده المتنوعة، وذلك لاعتباره قطب هذه المدرسة - كما أسلفنا - ولتأثيراته البالغة في تلامذته والمقتدين بنهجه وإصلاحاته كما مر بيانه، وأخيرا لاستثمار العلمانيين السيئ لسيرة الشيخ وإنتاجه الثقافي، كما أن اختيارنا له يأتي لأن تجربته متكاملة وثرية، في جوانبها السياسية والإصلاحية التربوية والاجتماعية والدينية، وتأتي أهميته كذلك، من كونه أحد أعلام العلم الشرعي في عصره، ولهذا تكون اجتهاداته التوفيقية بين الإسلام والحضارة الغربية، أكثر تأثيراً، فيما لو قام بهذا التوفيق أديب، أو سياسي أو غير ذلك. وكذا اجتهاداته وتفسيراته وفتاواه ذات النزعة التوفيقية سيكون لها وقع كبير وصدى عالٍ بين المسلمين، لأنها صدرت من فقيه ذائع الصيت وعالي الكعب في علوم الدين.

كما أن محمد عبده حلقة الوصل القوية بين بواكير هذا الاتجاه الذي سبقه زمانيا أو عاصره على استحياء وخفوت صوت وبين من جاء بعده.

والقارئ يلحظ أن الحديث عن اجتهادات محمد عبده وتقويمها، يقتضي ذكر تلامذته والمقتنعين به، ولقد سقنا شواهد متنوعة من مواقف هؤلاء قبل صفحات.

وفي مجال العثرات العلمية، سار من جاء بعده على خطاه، فإذا كان الملاحدة وغلاة العلمانيين ينكرون المعجزات إنكاراً مباشراً، فإن تأويلات التوفيقيين أفضت إلى إبطالها بطريق غير مباشر.

يقول مصطفى صبري: «فمعجزات الأنبياء المعدودة من الخوارق التي تستند إليها نبواتهم غير معترف بها عند المبرزين من العلماء الذين اتخذتهم مصر الحديثة أئمة في الدين مثل

الشيخ محمد عبده والشيخ رشيد رضا والشيخ الأكبر المراغي واقتدى بهم الكتاب من كبار المؤلفين مثل الدكتور هيكل باشا والأستاذ فريد وجدي بك الذي يعد آيات المعجزات، بل آيات البعث بعد الموت أيضا من المتشابهات غير المحكمات...»[1].

وأكثر ما ظهر تطبيق هؤلاء لهذا المنهج التأويلي المنحرف في الكتابات والكتب التي تناولت السيرة النبوية.

ونكتفي بما استعرضه الدكتور البوطي من شواهد تعتبر الأكثر شهرة في مجال السيرة النبوية والتي يقوم منهجها التوفيقي على نفي الصحيح من الروايات، فأخذت كتاباتهم «تستبدل بميزان الرواية والسند وقواعد التحديث وشروطه. طريقة الاستنتاج الشخصي، وميزان الرضا النفسي، ومنهج التوسم الذي لا يضبطه شيء إلا دوافع الرغبة. وكوامن الأغراض والمذاهب التي يضمرها المؤلف.

واعتماداً على هذه الطريقة أخذ يستبعد هؤلاء الكاتبون، كل ما قد يخالف المألوف. مما يدخل في باب المعجزات والخوارق. من سيرته ﷺ. وراحوا يروجون له صفة العبقرية والعظمة والبطولة وما شاكلها. شغلا للقارئ بها عن صفات قد تجره إلى غيرالمألوف من النبوة والوحي والرسالة ونحوها مما يشكل المقومات الأولى لشخصية النبي ﷺ.

ويعد كتاب «حياة محمد» لحسين هيكل أبرز نموذج لهذا الاتجاه في كتابة السيرة النبوية. ويعبر مؤلفه عن اتجاهه هذا بصراحة وفخر عندما يقول: «إنني لم آخذ بما سجلته كتب السيرة والحديث. لأنني فضلت أن أجري في هذا البحث على الطريقة العلمية»!.

ومن نماذج هذه الطريقة الحديثة في كتابة السيرة وفهمها. تلك المقالات المتتابعة التي نشرها المرحوم محمد فريد وجدي في مجلة نور الإسلام تحت عنوان «السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة» والتي يقول في بعض منها: «وقد لاحظ قراؤنا أننا نحرص كل

---

(١) مصطفى صبري، موقف العقل، ج١، ص٢٥.

الحرص فيما نكتبه في هذه السيرة، على ألا نسرف في كل ناحية إلى ناحية الإعجاز. ما دام يمكن تعليلها بالأسباب العادية حتى ولو بشيء من التكلف...»[1]. هذا الغلو في التأويل جعل يوسف السعيد يدرج المدرسة التوفيقية «العقلية» في سلك الذين جحدوا بعض آيات الله تعالى من خلال جحد آيات الأنبياء[2].

ولقد قام الأمين الصادق، بمناقشة آراء التوفيقيين والعقلانيين في جملة الأحاديث التي ردوها عقلاً مع ذكر القواعد الحديثية التي اعتمدوا عليها في رد هذه الأحاديث الصحيحة، كحديث نزول عيسى عليه السلام في آخر الزمان وأحاديث الدجال والجساسة، وحديث سحر النبي ﷺ. وحديث المعراج وحديث وقوع الذباب في الإناء، وحديث موسى عليه السلام وملك الموت وغيرها[3].

• **استعارة المصطلحات... ومنطق التبرير... تكريس التبعية:**

استعارة مصطلحات حضارة وأمة تتباين في عقيدتها عن عقيدتنا وتختلف قيمها وأنظمتها عن قيمنا وأنظمتنا إلى درجة التناقض، هذه الاستعارة تستدعي من المستعير أن يقدم تبريراً معقولاً ومقبولاً لهذا الاستيراد في المصطلحات، وبما أن مدنية المستعار منه متفوقة ومهيمنة عسكرياً وسياسياً وعلمياً واقتصادياً فإن المستعير علم أو لم يعلم يقوم بتكريس التبعية الفكرية في محاولاته دمج مصطلحات الثقافة الغربية في ثقافة المجتمعات المسلمة. وهذه كبوة جوهرية من كبوات عامة التيارات التوفيقية في عصر النهضة.

أما الاتجاه العلماني، فإن استعارته تجاوزت اصطلاحات الغرب ومفرداته، إلى تبني النظم السياسية والقانونية للغرب، والترويج لأفكار ومذاهب الحداثة الغربية وإحلالها في البيئة الإسلامية كبديل حتمي للحاق بركب المدنية الحديثة، وكان في طليعة هؤلاء فئة المثقفين البيروتيين التي تميزت عموما بميل خاص نحو «التأورب» أكثر أنصار الغرب حماساً وفي مقدمتهم كما يقول المستشرق الروسي ل. ن.

---

(١) د. محمد سعيد البوطي، فقه السيرة، ص ٢٧، دار الفكر، دمشق، ط الثامنة، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

(٢) يوسف بن محمد السعيد، دراسة وتحقيق وشرح لكتاب «المسائل التي خالف فيها الرسول أهل الجاهلية»، لمحمد بن عبدالوهاب، جـ ٢، ص ٤٩٥ - ٤٩٦.

(٣) الأمين الصادق الأمين، موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية، جـ ٢، ص ٢٠٢ - ٢٥١.

كوتلوف، يعقوب صروف[1]، فارس نمر[2]، شبلي الشميل[3]، جورجي زيدان[4]، فرح أنطون[5] وغيرهم[6].

فهؤلاء وإن أدرجهم بعض الباحثين في زمرة التوفيقيين، فالحق أنهم لا يمتون إلى التوفيقية بصلة، بل انهم بعيدون حتى عن التلفيق، فإن الملاحدة، أو من يعتقد بأن لا صلاح ولا تطور ولا نهضة إلا بإقصاء الدين عن الحياة. هؤلاء، ماديون علمانيون ومن ثم لا يسعون إلى استعارة المصطلحات الغربية وتكييفها في بيئة جديدة، وإنما يتجاوزون الاستعارة إلى الاستبدال التام، فهم لا يدعون إلى ردم الهوة بين الإسلام والغرب أو التراث والحداثة، لأن الهوة - في رأيهم - أعمق من أن تُرْدَمَ، ومن ثم فلا مناص من تبني الحداثة الغربية برمتها، كما عبر طه حسين بوضوح «علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء، قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات... علينا أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد فيها ويعاب»[7].

ولقد قام محمد صبيح بصياغة الفكرة ذاتها التي دعا إليها طه حسين والعلمانيون بشكل آخر أكثر صراحة من حيث دلالتها على المعنى المتطرف لهذا الافتتان بالغرب، فوضع على غلاف كتابه لوحة تصور إيفل الباريسية مع مآذن الجامع الأزهر تقتبس رؤوس الثانية ضياء من رأس الأولى، وكان عنوان كتابه «محمد عبده» إذ يحكي المؤلف في كتابه كيف قضى الشيخ على علماء الأزهر

---

(١) يعقوب بن نقولا صروف، عالم بالفلسفة والرياضيات والفلك، من أئمة المترجمين عن الإنجليزية ولد في بيروت وتعلم بها في الجامعة الأمريكية، انتقل إلى القاهرة وأنشأ فيها مع فارس نمر مجلة المقتطف الشهيرة وله مؤلفات عديدة، توفي (١٣٤٦هـ - ١٩٢٧م) أنظر: الإعلام للزركلي جـ٨، ص٢٠٢.

(٢) فارس بن نمر بن فارس، كاتب من السابقين إلى العمل في الصحافة، في الشرق العربي، ولد في لبنان، وتلقى العلم في المدارس الإنجليزية، شارك في إصدار مجلة المقتطف الشهرية، وجريدة المقطم اليومية بمصر، وجعل من أعضاء مجلس الشيو المصري، ومجمع اللغة، توفي بالقاهرة ١٣٧١هـ - ١٩٥١م. أنظر: الاعلام للزركلي، جـ٥ - ص١٢٧.

(٣) شبلي بن إبراهيم شميل: طبيب، بحاث، كان ينحو منحى الفلاسفة في عيشته وآرائه، ولد في لبنان، وسكن مصر وتوفي فيها فجأة، وكان مجاهرا بما يعتقده حقاً ولو خالفه فيه جميع الناس، ومن أشهر كتبه فلسفة النشوء والارتقاء، وكان ملحداً توفي ١٣٣٥هـ - ١٩١٧م، أنظر: الاعلام للزركلي جـ٣ ص١٥٥ وموقف العقل لمصطفى صبري جـ١ ص١٢٦، موسوعة السياسة للكيالي، جـ٣، ص٤٣٦.

(٤) جورجي بن حبيب زيدان: منش مجلة «الهلال» بمصر، وصاحب التصانيف الكثيرة. ولد وتعلم ببيروت، ورحل إلى مصر وأصدر مجلة الهلال ٢٢ سنة، وتوفي بالقاهرة ١٣٣٢هـ ١٩١٤م. أنظرك الاعلام للزركلي: جـ٢، ص١١٧ وانظر حول تعصبه ضد التراث الإسلامي وعبثه بتاريخ رموزه كتاب جورجي زيدان في الميزان، لشوقي أبوخليل، دار الفكر، ط(٣)، ١٩٨٢م.

(٥) فرح بن أنطون بن الياس أنطون: كاتب باحث، صحفي، روائي، ولد وتعلم في طرابلس الشام، وانتقل الى الاسكندرية ١٨٩٧م، فأصدر مجلة الجامعة وتولى تحرير صدى الأهرام، وكان يكتب بتوقيعات مستعارة، له مساجلات طويلة مع محمد عبده في الصحافة، توفي في القاهرة ١٣٤٠هـ - ١٩٢٢م. أنظر: الاعلام للزركلي جـ٥ ص١٤١، وموقف العقل لمصطفى صبري في مواضع متفرقة من المجلدين (١، ٢).

(٦) ل. ن. كوتلوف، تكوّن حركة التحرر الوطني العربي، ص ٢٤٦، نقلاً عن موفق زريق، نهضة أم تغريب، ١٠٨، ويشرح الكاتب - موفق زريق - بالأدلة التاريخية كيف كان الاستعمار يساند المجموعات المسيحية «المارونية بالذات» متخذاً منهم رسلا للتبشير بالأفكار والمفاهيم الغربية، وكيف كانت صلات رواد المثقفين المسيحيين قوية بالقنصليات الغربية، أي أنهم عملاء من الطراز الممتاز، للأهمية ينظر الفصل الرابع الاتجاه العلماني التغريبي «الخرق»، ص ١٠٢ وما بعدها. وص ١٠٨ العلمانيون المسيحيون. وقارنه بما كتبه الدكتور جورج كتورة عن أسبقية العلمانيين المسيحيين على نظارائهم من المسلمين في طرح قضاياهم من المنظور العلماني. انظر: الموسوعة الفلسفية العربية إصدار معهد الإنماء العربي المجلد الثاني، القسم الثاني، ص ٩١٦ - ٩٢١.

(٧) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين، المجلد التاسع، ص ٤٠ - ٥٤، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.

القدماء وعلومهم وكتبهم[1].

أما التوفيقيون الإسلاميون فإن نقلهم لاصطلاحات الغرب إلى البيئة والثقافة الإسلامية قد جاء كردة فعل مضادة لوسم الآخرين الإسلام بالعجز عن مسايرة واستيعاب المفاهيم والعلوم الحديثة التي خلا منها تراثها الثقافي، فأراد رواد الإصلاح التوفيقي أن يثبتوا صلاحية دينهم لكل زمان ومكان، فقد كانوا صادقين في مقاصدهم التي حاصلها أن الإسلام دين عصري بكل ما تحمله هذه الكلمة من حيوية وفاعلية إيجابية. ولكن هل جاءت النتائج متفقة مع مقاصدهم؟!!

إن التاريخ القريب يشهد والواقع الثقافي المعاصر يؤكد، أن ما أراده رواد التوفيقية الإسلامية الأوائل في معالجة التخلف من خلال النموذج الأوروبي عن طريق المقاربات في استعارة ما رأوه مناسباً لثقافة أمتهم جاء بنتائج معاكسة لمراداتهم، إذ إنها «لم تفضي إلى نتيجة بناء أو تقدم بقدر ما أتاحت من فرص ومداخل لنشوء تيارات التقريب والتبعية بما نقلوه من أوصاف ومظاهر القوة والنظام والتقدم في مجالات الحياة المختلفة في الغرب لمجتمع يعيش نقيض تلك المظاهر والأوصاف، من تخلف وفوضى وضعف. من مجتمع آخذ في تغيير وتجاوز بناه التقليدية، إلى مجتمع استحكمت فيه مظاهر التخلف إلى درجة ألجأته إلى البحث عن حلول لها في تجارب الآخرين»[2]، لأن إسقاط حلول جاهزة طُبخت عبر تحولات اجتماعية وسياسية وثورات في مجتمعات مغايرة في منطلقاتها وعقائدها وخصوصياتها الثقافية العامة، على مجتمع إسلامي، لا تنتج إلا الارتباك والاضطراب ومزيد من الانشطارات الداخلية.

---

(١) مصطفى صبري، موقف العقل، جـ١، ص ٢٣ و١٣٤ وما بعدها. قارن بين هذه الهزيمة النفسية والافتتان بالغرب التي عبرت عنها صورة غلاف الكتاب بتلك الصورة التي تعكس الاعتزاز بالهوية الممزوج بالتعصب. فقد كان الفيلسوف اللاهوتي توماس اكويناس يرمي ابن رشد بالإلحاد، ويحمل عليه حملة شعواء بلغ من اشتهارها، بين الناس في أوروبا، أن أحد المصورين وضع صورة كبرى جعل فيها اكويناس على كرسي عال، وابن رشد ساقطاً على الأرض أمامه، إشارة لانتصار اكويناس على ابي الوليد. وقد حوت الصورة أيضا صورتي أرسطو وأفلاطون، وقد جعلا في مكان قريب من اكويناس، وفي يد كل منهما كتاب يصعد منه شعاع إلى رأسه، تنويها بما استفاده من فلسفتهما، وما قبسه من نورهما!!. انظر: نديم الجسر، قصة الإيمان بين العلم والفلسفة والقرآن، ص ٩٣.

(٢) سعيد شبار، المصطلح خيار لغوي... وسمة حضارية، ص ٩٢، «كتاب الأمة» سلسلة دورية تصدرها كل شهرين وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر، العدد (٧٨)، السنة العشرون، ط الأولى، رجب ١٤٢١هـ - سبتمبر - أكتوبر ٢٠٠٠م.

ومن ثم جاءت الثمرة المرجوة لهذا النمط من الإصلاح لصالح التيار التغريبي، فإذا «كان محمد عبده قد بدأ هذه المعادلة بالقول أن الحضارة الصحيحة تتوافق مع الإسلام، فإن الرعيل الثاني من مدرسته مال بطرف المعادلة إلى الناحية الأخرى فقال إن الإسلام يتوافق مع ما تأتي به الحضارة»[1]. وكلمة الحضارة في ذلك الوقت مرادفة للغرب[2]. مقابل الشرق الموسوم بالتخلف.

«وبذلك أصبح الغرب - في وعي أو لا وعي معظم رموز هذا الاتجاه - يمثل أو يشكل المحور أو «الأصل» الذي يقاس عليه الإسلام الذي أصبح عمليا بمنزلة «الفرع» وفق مبادئ علم أصول الفقه المعروفة في تراثنا الفكري. وهذا هو المنزلق المعرفي والمنهجي وبالتالي الأيديولوجي الذي وقعت فيه معظم رموز هذا الاتجاه...»[3].

الدكتور محمد محمد حسين، نبه إلى خطورة هذا المنزلق على الأجيال المتلقية اللاحقة، طارحاً البديل الصحيح في التعامل مع المصطلحات الوافدة، منوها بحسن مقاصد المجتهدين، وذلك عندما تكلم عن ما يحمله مصطلح «العالمية» من مفاهيم لا تتفق وعقيدتنا. فقال في شرح وافٍ: «فضلت أن أجعل عنوان هذه المحاضرة (الإسلام والعالمية). بدلا من العنوان الذي اقترحته على الجامعة، وهو (عالمية الإسلام). ذلك لأن استعمال الألفاظ التي جرت مجرى الاصطلاح في المذاهب المعاصرة المتصارعة كالعالمية والاشتراكية والديموقراطية في وصف الإسلام، وتحديد سماته خطأ جسيم. فهذه الكلمات ترتبط في الأذهان ارتباطاً وثيقاً بالأصول المذهبية، والظروف التاريخية والاجتماعية التي أحاطت بنشأتها وتطورها، ومع ما هو مسلَّم من حسن النية عند بعض الذين يستعملون هذه المصطلحات الحديثة لتحبيب الإسلام إلى جيل الشباب المفتون بها، فإن إثم استعمالها أكبر من نفعه، لأنها تزن الإسلام بموازين غير إسلامية فتزيد ما وقر في نفوس هؤلاء المفتونين من الافتتان بكل ما يجيء عن

---

(١) د. محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، ص ٤٨.

(٢) يلاحـ أن الأدبيات السياسية الغربية، تستخدم كلمة «عالمي» بمعنى «غربي». ولعل هذا يعود إلى أن الإنسان الأبيض في الغرب في القرن التاسع عشر كان يتصور أنه مركز العالم وقمة رقيه، وأن الحضارات الأخرى حضارات متخلفة ستتطور لتلحق به وتصل إلى النموذج الحضاري العالمي نفسه، انظر: د. عبدالوهاب المسيري، موسوعة اليهود والهوية والصهيونية، جـ٦، ص ٢٥.

(٣) موفق زريق، نهضة أم تغريب، ص ٨٨.

الحضارة الغربية، فكأن الإسلام لا يصح إلا حيث يطابق الفكر الغربي والنظم الغربية، والعكس عند المسلمين هو الصحيح وهو ما ينبغي أن يكون. فهذه النظم على اختلافها، قديمها وحديثها، لا تصح عندنا ولا تجوز في أذواقنا وعقولنا إلا إذا وافقت الإسلام، وفرق كبير بين أن يتحدث كاتب أو مفكر عن (عالمية الإسلام) أو (اشتراكية الإسلام) أو (ديموقراطية الإسلام) وبين أن يتحدث عن (الإسلام والعالمية) أو (الإسلام والاشتراكية) أو (الإسلام والديموقراطية). ففي الحالة الأولى يفترض الكاتب أو المفكر منذ البدء أن الإسلام عالمي أو اشتراكي أو ديموقراطي بكل ما تحمل الكلمة من معان مذهبية اصطلاحية. أما في الحالة الثانية، فهو يتحدث عن الإسلام بوصفه دينا مستقلا ومذهبا في الحياة ذا كيان قائم بذاته لا يقبل تبديلا أو تعديلا، لأنه وحي من عند الله، قد ثبتت أصوله وكملت، وتمت بكمالها نعمة الله على المسلمين الذين رضي الله لهم الإسلام دينا، ثم هو على سبيل المقارنة والحكم على المذاهب الجديدة بالصحة أو الفساد يزن (العالمية) و(الاشتراكية) و(الديموقراطية) بموازين الإسلام»[1].

لم يمارس التوفيقيون الإسلاميون، ما صنعه العلمانيون في استبدال المفاهيم الغربية بالمفاهيم الإسلامية عبر ما نقلوه من مصطلحات. تلك كانت جريمة علمية وخيانة لهوية الأمة، أما التوفيقيون، فإنهم رفضوا النقل الحرفي والمباشر للمصلحات الغربية ومضامينها، ولكن قاموا بتهذيبها وتعديلها ثم قولبتها بما ظنوا أنه مناسب وغير متعارض مع المفهوم الإسلامي المراد بيانه. ومن المفارقات أن يقع المسلمون المطلعون على ثقافة الغرب مع ما يملكونه من علم بثقافتهم في هذا الخطأ، بينما يتنبه إلى الخلل المنهجي الذي يكتنف هذا الاستيراد للمصطلحات مثقف غربي، تأتي أهميته كونه مستشرق اطلع على الثقافة الإسلامية، بل

---

(١) محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، ص ١٨٤ – ١٨٥.

وأعلن إسلامه، إنه «ليوبولد فايس» الذي سمى نفسه محمد أسد، فكتب منكراً ذلك المنهج التلفيقي بين مفردات حضارتين متباينتين: «إنه من باب التضليل المؤدي إلي أبعد الحدود أن يحاول الناس تطبيق المصطلحات التي لا صلة لها بالإسلام، على الأفكار والأنظمة الإسلامية، إن للفكرة الإسلامية نظاما اجتماعياً متميزا، خاصا بها وحدها، يختلف من عدة وجوه عن الأنظمة السائدة في الغرب، ولا يمكن لهذا النظام أن يُدرس ويفهم، إلا في حدود مفاهيمه ومصطلحاته الخاصة، وإن أي شذوذ عن هذا المبدأ، سوف يؤدي حتما إلى الغموض والالتباس، بدلا من الوضوح والجلاء، حول موقف الشرع الإسلامي تجاه كثير من القضايا السياسية والاجتماعية، التي تشغل الأذهان في الوقت الحاضر»[1].

• لا مُشَاحَّةَ في الاصطلاح:

وقد يحتج البعض على اعتراضاتنا في موضوع استعارة المصطلحات، مبرراً فعل التوفيقيين، بأننا نبالغ في الاعتراض وأن العبرة في المعاني وليس الألفاظ الجديدة، ويذكروننا بتلك العبارة الشائعة على ألسنة المثقفين، وكتابات العلماء في القديم والحديث «إنه لا مُشَاحَّة[2] في الاصطلاح».

أي ليس هناك أي حرج في أن يستخدم الباحث أو الكاتب أي مصطلح، ما دام المعنى المراد صحيحا، بصرف النظر عن البيئة الثقافية التي انحدر إلينا منها هذا المصطلح، أي فلنتعامل مع حقائق المفردات. ودلالاتها وليس مع مصادرها أيا كانت، من باب أنها ميراث بشري يشترك فيه جميع أفراد النوع الإنساني.

وهذا المنطق صحيح فيما إذا كانت المصطلحات تنتمي إلى المصطلح العلمي البحت

---

(١) محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص ٥١، ٥٢، ترجمة منصور ماضي، دار العلم للملايين، بيروت، ط الثالثة، ١٩٦٧م.

(٢) تشاحوا في الأمر وعلى: شَح به بعضهم على بعض وتبادروا إليه حَذَرَ فوته، ويقال: هما يَتشاحان على أمر إذا تنازعاه، لا يريد كل واحد أن يفوته، وتشاح الخصمان في الجَدَل، كذلك. انظر: لسان العرب، مادة: شحح، جـ٢، ص ٤٩٥، دار صادر، بيروت، بلا تاريخ.

الطبيعي أو التجريبي، وكذلك البدهيات العقلية أو ما يمكن أن يعبر عنه بالمشترك الإنساني الذي يأخذ صفة الحياد بحيث ينفصل عن الانتماء إلى هوية أو دين أو حضارة معينة. بخلاف المصطلحات المعبرة عن الخصوصيات العقائدية والأخلاقية والحضارية لأمة من الأمم، أي المطلوب في تطبيق قاعدة «لا مشاحة في الاصطلاح» التميز بين مشكلات الإنسان ومشكلات المادة[1].

لذا فإن تحرير مضامين المصطلحات بعد عملية الخلط الطويلة التي حصلت عبر الترجمة والدمج والاستعارة من الغرب، شرط أولي وأساسي لأي حوار فكري مثمر وجاد[2]. «والاصطلاحات لا مشاحة فيها إذا لم تتضمن مفسدة»[3].

لهذا كان على المفكرين المشتغلين بعلوم الحضارات أن يراعوا فنون الاستعارة في الأفكار والمفاهيم أكثر من مراعاتهم اصطلاحات عالم الاشياء، بما «يقتضي تمييزاً دقيقاً وفكراً ناقداً يقظاً يحدد الشروط التي يجب توافرها في الاستعارات الضرورية، أعني شروط توافقها، ونفعها، ولياقتها»[4].

ما لم تراع الشروط والحيطة في هذه العملية فستكون النتيجة ما توقعه مالك بن نبي للتيار الإصلاحي من السقوط في «ذلك الخليط الملفق من محدثات مستعارة، ورواسب متوارثة»[5].

ويقصد مالك بالرواسب المتوارثة، ذلك الإرث الثقافي العام الذي تراكم عبر عدة قرون يغلب عليها الانحطاط والضعف، وكانت هذه التركة من نصيب الزمن الذي عاش فيه الإصلاح التوفيقي.

---

(١) سعيد شبار، المصطلح خيار لغوي... وسمة حضارية، ص ١٠٣.

(٢) د. محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، ص ١٢.

(٣) ابن القيم، مدارج السالكين، جـ٣، ص ٣٠٥. ذكر هذا ابن القيم في مناقشة مصطلح السكر الذي هو مفهوم قبيح لم يأتي ذكره في القرآن والسنة إلا مذموماً، وكيف استعمله الصوفية في الإطلاق على معاني شريفة فوقعوا بالتناقض. مما جعل ابن القيم يقول: «وهو بئس الاصطلاح».

(٤) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص ٧١، ترجمة عبدالصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط ١٤٠٢هـ - ١٩٨١م.

(٥) المصدر السابق، ص ٧٠.

ولقد ضرب سيد قطب مثلا على حيرة التوفيقيين في مرحلة الانحطاط والضعف واخفاقهم في التوفيق بين الاصطلاح الغربي والمعاني الإسلامية لأشهر التوفيقيين في شبه القارة الهندية الشاعر محمد إقبال، وهي صورة حية لما كان يخشاه ويتوقعه نقاد التوفيقيين في استعاراتهم اللاموفقة.

يقول: «ولقد واجه «إقبال» في العالم الشرقي بيئة فكرية «تائهة!» في غيبوبة «إشراقات» التصوف «العجمي» كما يسميه!... فراعه هذا «الفناء» الذي لا وجود فيه للذاتية الإنسانية. كما راعته «السلبية» التي لا عمل معها للإنسان ولا أثر في هذه الأرض - وليس هذا هو الإسلام بطبيعة الحال - كما واجه من ناحية أخرى التفكير الحسي في المذهب الوضعي[1]، ومذهب التجريبيين[2] في العالم الغربي. كذلك واجه ما أعلنه نيتشه في «هكذا قال زرادشت» عن مولد الإنسان الأعلى (السوبرمان)[3] وموت الإله! وذلك في تخبطات الصرع التي كتبها نيتشه وسماها بعضهم «فلسفة»!.

وأراد أن ينفض عن «الفكر الإسلامي» وعن «الحياة الإسلامية» ذلك الضياع والفناء والسلبية. كما أراد أن يثبت للفكر الإسلامي واقعية «التجربة» التي يعتمد عليها المذهب التجريبي ثم المذهب الوضعي!

ولكن النتيجة كانت جموحا في إبراز الذاتية الإنسانية، اضطر معه إلى تأويل بعض النصوص القرآنية تأويلا تأباه طبيعتها، كما تأباه طبيعة التصور الإسلامي. لإثبات أن الموت ليس نهاية للتجربة. ولا حتى القيامة. فالتجربة والنمو في الذات الإنسانية مستمران أيضا - عند إقبال - بعد الجنة والنار. مع أن التصور الإسلامي حاسم في أن الدنيا دار ابتلاء

---

(١) المذهب الوضعي مذهب اوغست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧)، الذي يرى الفكر البشري لا يستطيع أن يكشف عن طبائع الأشياء، ولا عن أسبابها القصوى وغاياتها النهائية، وإن كان يستطيع أن يدرك ظواهرها، ويكشف عن علاقاتها وقوانينها. وقد مر هذا الفكر خلال تطوره بثلاث حالات، وهي الحالة اللاهوتية، والحالة الميتافيزيقية، والحالة الوضعية، وهذه الحالة الثالثة هي النهائية. انظر: د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، جـ٢، ص٥٧٨، وعن الوضعية الجديدة انظر: المؤسسة الفلسفية العربية لمعهد الإنماء العربي، المجلد الثاني، الجزء الثاني، ص ١٥٤٤، كتب المادة د. طيب تيزيني.

(٢) المذهب التجريبي أخذ يحتل مكان الصدارة في الفكر الفلسفي بعد أن أخذ ظلّ المذهب العقلي في الانحسار أمام حملات النقد التي وجهت إليه من خصومه التجريبيين الذين رفضوا التسليم بالأفكار الفطرية الموروثة، والمبادئ العقلية البديهية، كما رفضوا المعرفة الأولية السابقة على كل تجربة، وردوا المعرفة في كل صورها إلى التجربة الحسية، ورائد هذه المدرسة الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤). انظر: د. إمام عبدالفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، ص ٢٤٨، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٢.

(٣) ويقابل السوبرمان superman (الإنسان الأعلى)، السبمان subman (دون الإنسان) وكلاهما شكلين للإنساني الطبيعي المادي في ظل العلمانية الشمولية. انظر: د. عبدالوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، جـ٢، ص ٤٦١ - ٤٦٢.

وعمل، وأن الآخرة دار حساب وجزاء. وليست هنالك فرصة للنفس البشرية للعمل إلا في هذه الدار. كما أنه لا مجال لعمل جديد في الدار الآخرة بعد الحساب والجزاء... ولكن هذا الغلو إنما جاء من الرغبة الجارفة في إثبات «وجود» الذاتية، واستمرارها، أو الـ «أنا» كما استعار إقبال من اصطلاحات هيجل الفلسفية.

ومن ناحية أخرى اضطر إلى إعطاء اصطلاح «التجربة» مدلولا أوسع مما هو في «الفكر الغربي» وفي تاريخ هذا الفكر. لكي يمد مجاله إلى «التجربة الروحية» التي يزاولها المسلم ويتذوق بها الحقيقة الكبرى. «فالتجربة» بمعناها الاصطلاحي الفلسفي الغربي، لا يمكن أن تشمل الجانب الروحي أصلا! لأنها نشأت ابتداء لنبذ كل وسائل المعرفة التي لا تعتمد على التجربة الحسية.ومحاولة استعارة الاصطلاح الغربي، هي التي قادت إلى هذه المحاولة. التي يتضح فيها الشد والجذب والجفاف أيضا. حتى مع شاعرية إقبال الحية المتحركة الرفافة!»[1].

أما في الشرق العربي، فانظر كيف يقارن رفاعة الطهطاوي ذلك العلم العظيم الذي تتباهى به الحضارة الإسلامية «علم أصول الفقه» لأنه يمد المسلمين في جميع الأعصر بأدوات وآلية الاجتهاد واستنباط الأحكام التي تغطي ما يطرأ على النشاط الإنساني من تغير وتطور، يقارن هذا العلم ويشبهه بما يطلق عليه الأوروبيون بالحقوق الطبيعية، وولاء المسلم لعقيدته نظير محبة الأوروبي لوطنه فيقول: «ومَنْ زاول علم أصول الفقه، وفقه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة إليها، وجعلوها أساسا لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم، قَلّ أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات، فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه يسمى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية، أو النواميس الفطرية، وهي عبارة عن قواعد عقلية تحسينا وتقبيحا، يؤسسون عليها أحكامهم المدنية، وما يتمسك به أهل الإسلام من محبة الدين والتولع بحمايته مما يفضلونه به عن سائر الأمم في القوة والمنعة يسمونه محبة الوطن»[2].

---

(١) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص ٢٠ ـ ٢١.

(٢) رفاعة الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، جـ٢، ص ٤٦٩، الأعمال الكاملة للطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط الأولى، ١٩٧٣.

ونزعة التبرير طاغية في خطابه الذي يُحَسِنُ فيه مبادى الغرب في عيون المسلمين، ويقرب ولاءاتهم الأرضية من ولاءات المسلم السماوية، متغافلاً أن مبادئ الأصول وعامة أحكام ومبادئ الإسلام تستند إلى مرجعية عقدية دينية خالصة ومتميزة تعطي لهذه الأحكام صبغة خاصة، بينما الحقوق الطبيعية عند الغرب منبثقة من ظروف ومشكلات وثقافة بيئة مغايرة بكل قسماتها ذات الطابع المادي والتفكير العلماني البشري.

وما تلك المقاربات التي يعقدها التوفيقيون بين الثقافتين الإسلامية والغربية، إلا صورة من صور الهزيمة النفسية التي تقف موقف المدافع الضعيف الذي يستجدي الآخر المتفوق أن يلتفت إلى حضارته التي تحتوي على مثل مبادئه وقوانينه ومشاعر مواطنيه «بل هي في التحليل الأخير ليست إلا آلية لتقديم «حل» لمشكلة نفسية تكونت عبر الإحساس العميق بالعجز والضعف وكذا النقص إزاء الغرب المتفوق والمسيطر ولذلك عندما تكتشف هذه النخبة أن لديها - في تراثها - ما يعادل الغرب ويوافقه وأحيانا يسبقه... فحينئذٍ تشعر بنشوة النصر والاكتشاف ويختفي إحساسها بالدونية تجاهه، ولاتعود هنالك مشكلة!؟ ويصبح الطريق أمامها مفتوحا ومشروعا - أي وافقه الشرع - لأن تأخذ بما جاء به الغرب وبغض النظر عن كونه موافقا ومتناسبا للمشكلة في الواقع الحقيقي والفعلي... بذلك تبقى المشكلة في الواقع بدون حل... بينما النفوس والعقول تنعم في أوهام الرضا لأن ما لديها يعادل الغرب ويوافقه، وليس.... ثمة مشكلة بعد ذلك وكأن الهدف الوحيد لديها - أعني تلك النخبة - هو مجرد التوافق والتشابه مع الغرب!!»[٢].

ومن كانت هذه رؤيته وتلك نفسيته فإنه لن يقف عند حد المقارنات بين ما يستعيره من

---

(١) موفق زريق، نهضة أم تغريب، ٩٠ - ٩١.

الغرب بما يماثله في الشرق، وإنما سينعكس القياس بحيث يصبح ما عندنا تبعا لما لديهم وحاشية توضيحية للمتن الغربي الأصيل. وهذه من الثمار الفاسدة التي تضاف إلى ذلك المنهج الخاطئ، الذي وقع فيه الطهطاوي ومن جاء بعده، وهذا ما صنعه في كتابه «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية»، الذي أراده كمدخل تنويري لأمته المتعطشة للنهضة من الوهدة السحيقة التي سقطت فيها.

يشرح لنا «الطهطاوي» المنهج الذي صاغ به أفكاره التمدينية في الكتاب فيقول: «اقتطفتها من ثمار الكتب العربية اليانعة، واجتنيتها من مؤلفات الفرنساوية النافعة، مع ما سنح بالبال، وأقبل على الخاطر أحسن إقبال، وعززتها بالآيات البينات، والأحاديث الصحيحة والدلائل المبينات»[1].

يستدرك جمال سلطان على هذا النص المقلوب في الترتيب، فيقول: «إن ترتيب التكوين المنهجي - كما هو واضح - يجعل «المؤلفات الفرنساوية» قبل القرآن والسنة، لا، بل إن القرآن والسنة لا يشاركان في عملية التفتق والإبداع الأصيل، وإنما دورهما هو «تعزيز » الأفكار المستخلصة من كتب الفرنساوية وغيرها!!، وهذا ما نعنيه بأن المنهج الغالط في هذه الحقبة أتى من محاولة تفصيل المعطيات الإسلامية بما يناسب الأفكار المجلوبة، وهو الأمر الذي يجعلنا أقرب إلى تفهم موقف مثل الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥)، الذي كان بعض فتاواه يمثل نوعا من «تنصير» الواقع الاجتماعي والإسلامي كدعوته إلى تقييد الطلاق الشرعي، ومحاصرة «تعدد الزوجات» ونحوها من قضايا ومشكلات اجتماعية»[2].

وهكذا بدأت الاستعارة بالمصطلحات وانتهت بالأحكام العامة والمفاهيم، فكرست التبعية الفكرية للغرب وأنظمته، وانقلبت عملية الدمج عكسا ليصبح التحكم بيد الدخيل لا بيد

---

(١) رفاعة الطهطاوي، «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية»، ص ٢٤٧، جـ١، الأعمال الكاملة للطهطاوي، بتحقيق محمد عمارة.

(٢) جمال سلطان، جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث، ص ٢١ - ٢٢.

الأصيل[1] وهذا ما جعل المفكر الألماني المسلم مراد هوفمان يضجر من تعصب جملة من المفكرين في العالم الإسلامي للفكر الغربي بمذاهبه المختلفة فيقول بحرقة عن «الحضارة الغربية» «أستحلفكم بالله، دعونا نأخذ منها أفضل ما فيها»[2].

---

(١) سعيد شبار، المصطلح خيار لغوي وسمة حضارية، ص ٩٢.

(٢) مراد هوفمان، خواء الذات والأدمغة المستعمرة، ص ٩، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

الفصل الثالث :

موقف التوفيقيين من الشبهات العلمانية حول المرأة

المبحث الأول : قضية المساواة

المطلب الأول : الميراث

المطلب الثاني : القوامة

المطلب الثالث : دية القتل الخطأ

المطلب الرابع : الشهادة

المطلب الخامس : ضرب الزوجات، لماذا لم تأمر الشريعة الزوجات بضرب الأزواج؟

المطلب السادس : الطلاق، لماذا خصت الشريعة الرجال بالطلاق؟

المطلب الأول
الميـــراث

محمد الصالح بن مراد[1]. وقد وسم العلمانيون مواقف العلماء الزيتونيين – نسبة للجامعة الزيتونية – من الحداد بمثابة «اغتيال اجتماعي»[2].

ولم يكن إسماعيل مظهر[3] المتوفى عام (١٩٦٢)م، بعيدا عن جرأة الحداد فقد أصدر ـ قبل رجوعه عن العلمانية ـ كتابه «المرأة في عصر الديموقراطية» مدعيا أن إيجابية أحكام الإسلام الخاصة بالمرأة تنحصر في مقارنته مع وضعية المرأة في الجاهلية، أي في العصر الذي كان الرجل فيه هو «الإنسان الكامل وحده لا شريك له»[4]. بينما كانت المرأة «الملك الذي يتصرف فيه المالك كيف يشاء»[5]، فجاء الإسلام وأخذ بيدها وجعل منها «نصف إنسان»، وكانت من قبل سلعة لا قيمة لها»[6]. ومن جملة الشواهد التي يقدمها إسماعيل مظهر على تأكيد نصفية إنسانية المرأة في الإسلام كون «نصيب الرجل في الميراث بنصيب امرأتين»[7].

وقبل أن يقترح مساواة ميراث المرأة بميراث الرجل، يقدم تبريرا حاصله تعطيل النصوص الشرعية القطعية مراعاة للتطور والتغير فيقول: «إننا ينبغي أن نشرع لها مؤتمين بالمبادئ لا بالنصوص، إذا ما بدا في أفق التطور ما يدفعنا إلى ذلك احتفاظا بكيان الأمة وتكافلها الاجتماعي»[8] ثم يحسم موقفه على سبق «ومن هذه الناحية لا أرى ما يمنع مطلقا من أن

---

(١) الشيـ محمد الصالـ بن مراد، الحداد على امرأة الحداد، المطبعة التونسية، تونس ١٩٣١.

(٢) الدكتور عـ يـ العظمة، العلمانية من منظور مـ تلف ص ٢٠٣.

(٣) ابتدأ سماعيـ مظهر حياته الفكرية علمانيا مغاليا وداروني ـالصا مترجما «أ الأنوا » لدارون وكان منطقه يقول «سنة التطور ولن ـد لسنة التطور تبديلا» ص ١١٤ من كتابه «المرأة في عصر الد وقراطية» وتولى رئاسة ـرير مجلة المقتطف العلمانية في الفترة (١٩٤٥ – ١٩٤٨).

وابان أوج تطرفه العلماني ونـ عاته المادية، كتب السيد محمد ر يد رضا في افتتاحية «المنار»، السنة ٣٠، العدد ١ (٧ يونيو ١٩٢٩م)، ص ٣ – ٤ مقا عن طبقا الملاحدة، ا ار من ـلاله لى سماعيـ مظهر معتبرا يا من المجاهرين بالكفر والصد عن الدين، رامـ ا ليه بقوله من هـ ء ـاحب مجلة ومطبعة في مصر. انظر «العلمانية من منظور مـ تلف»، ص ٣٣٢. وفي ا ربعينيا والخمسينيا بدأ حدته ـا المشرو الإسلامي النهضوي تـ ـتلف، فمازج بين رو العروبة ورو الإسلام، وانتقد فصـ الدين عن الدولة، ودعا لى الجامعة الإسلامية على أسا كونها جامعة عربية روحها الإسلام انظر «بلاد العرب للعرب»، المقتطف، السنة ١٠٦، العدد ٤ (١٩٤٥م)، ص ٣٠٩ – ٣١٢، ثـ جاء مرحلة التغير حيث رأ في الماركسية موجة ثانية من الغـ و والتغريب تالية الغـ و ا ستعماري، في كتابه «الإسلام الشيوعية». وبعد عام ١٩٦٠م ألف «الإسلام أبدا» لينتقـ من النقيـ الى النقيـ من المادية الى الإسلام. وحسن حنفي العلماني يرـ في هـ ا التحول ردة. انظر كتابه «هموم الفكر والوطن» ج ١ ص ١٤٦ وانظر ترجمة موجـ ة لمظهر في الإعلام للـ ركلي ج ١، ص ٣٢٧. و ـا سبق يظهر ـط د. محمد جابر الأنصاري، في كتابه «الفكر العربي و را الأضداد» ص ٦٦، عندما يقول: «ولـ يـ ثر عن سماعيـ مظهر أي ميـ للتصالـ مع الفكر الديني حتى وفاته عام (١٩٦٢م).

(٤) سماعيـ مظهر، المرأة في عصر الد وقراطية، دار الجديد، بدون تاريـ ، القاهرة، ص ١٣٦.

(٥) المصدر نفسه ص ١٣٥.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٧) المصدر نفسه ص ١٣٥.

(٨) المصدر نفسه ص ١٣٨.

ترفع المرأة إلى منزلة المساواة بالرجل في جميع الحقوق المدنية والسياسية في الميراث وفي قبول الشهادة...»[١].

أما الدكتور سعد الدين إبراهيم، فإنه يعترض على نظام الميراث الإسلامي جملة وتفصيلا، فيقول: «إن وراثة الأبناء لثروة ذويهم يتناقض منطقيا مع مبدأ تكافؤ الفرص... كما إنه يتناقض مع ركن آخر، ألا وهو اعتبار العمل المشروع أساس التملك»[٢] ويستدرك متوقعا رد المخالفين فيقول: «وإذا كانت هناك حكمة من الإبقاء على مبدأ الإرث في صدر الإسلام، عملا بالتدرجية والمواءمة اللتين رعاهما القرآن وهو يتعامل مع التقاليد والأعراف السائدة في مجتمع الجزيرة العربية منذ أربعة عشر قرنا، ألا يدعو الأمر إلى فتح المسألة للنقاش في ضوء التضخم الهائل للثروات الخاصة في قرون تالية، ومنها زمننا المعاصر؟»[٣]، إذاً ماذا نصنع مع الآيات القرآنية البينات في الميراث؟ يجيب سعد الدين إبراهيم: «إن الأخذ بالنص القرآني ميكانيكيا في هذه المسألة يعني نسف روح العدالة الاجتماعية في الإسلام ذاته... والقراءة الاخوانية للاسلام[٤]، تذهب الى انه يكره تكدس الثروة في جانب والحرمان في جانب آخر، فكيف التوفيق إذن بين النص والروح؟».

واعتماداً على منهج التحليل البنيوي[٥] يدرس الدكتور محمد الجابري موضوع ميراث الأنثى ويقف تحديدا عند جزء من آية المواريث (للذكر مثل حظ الأنثيين). ثم يتساءل: كيف نقرأ هذا الحكم قراءة تجعله معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا؟[٦].

ومراده يجعل النص معاصرا لنفسه، هو قراءته في بيئته الاجتماعية وتوازناتها الاقتصادية التي كانت الملكية فيها مشاعية للقبيلة وليست للفرد، في ظل صراع القبائل المتنازعة على المراعي.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٢، ٣) سعد الدين إبراهيم، «المسألة الاجتماعية بين الترا وتحديات العصر» ورقة قدمها للندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية تحـ عنوان «الترا وتحديات العصر في الوطن العربي» (الأصالة والمعاصرة) ص ٤٩٧، ط الـ انية، بيروت، يونيو ١٩٨٧.

(٤) الباحث يناقـ نظام الميرا في معر تناوله كتابات سيد قطب وبالأخـ كتابه (العدالة الاجتماعية في الإسلام) لهذا أسماها القراءة الاخوانية.

(٥) للتعرف على «البنيوية» ينظر «الجذور الفلسفية للبنائية» للدكتور فؤاد زكريا، حوليات كلية الآداب - جامعة الكويـ ١٩٨٠م. و«البنيوية وما بعدها» لجون سترو ، ترجمة د. محمد عصفور، إصدار المجلس الوطني للـ قافة والفنون والآداب، الكويـ ، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٠٦ فبراير ١٩٩٦م، واختصارا يراجع الموسوعة الفلسفية العربية، إصدار معهد الإنماء العربي، المجلد الأول (المصطلحات والمفاهيم)، المصطلح (بنية) فيصل دراج، ص ١٩٨، ط ١٩٨٦م.

(٦) محمد عابد الجابري، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويـ ١٩٨٩م (١٧)، ص ٢٥١ - ٢٦٤.

يضاف إلى هذا الوضع الاقتصادي، طبيعة المصاهرة لدى القبائل، فهي مصاهرة خارجية، فالزواج بالمحارم محظور، والحفاظ على تنمية العلاقات السلمية بين القبائل تستدعي تبادل المصاهرة لكن تزويج البنت لفرد من قبيلة أخرى قد يثير قلاقل وتوترات في حال وفاة أبيها، ذلك لأنه إذا كان من حقها أن تحظى بنصيب مما ترك وهو لم يترك سوى حقه المشاع في الرعي في المرعى المشترك، فإن هذا يعني أن ماشية زوجها وهو من قبيلة ثانية سيدفع بها لترعى في أرض أهل الزوجة، وهذا أمر يؤدي الى منازعات تنتهي بحروب تهدد مصالح الجميع بالهلاك، للخروج من هذه التداعيات كان المجتمع العربي في الجاهلية لا يعطي البنات من الميراث ما يعطيه للأولاد، ومما ساعد على زيادة حصة الأولاد من الميراث، كذلك، محدودية المال المتداول في المجتمع القبلي، مع إباحة تعدد الزوجات، فتوريث البنت قد يؤدي إلى الاختلال بالتوازن الاقتصادي، لأن تعدد الزوجات في هذه الحالة سيتحول الى طريقة لكسب الثروة بواسطة الميراث بصورة تخل بالتوازن في المجتمع القبلي. يرى الجابري أن هذه الأسباب المتصلة بالمحيط الاجتماعي الخاص بزمنه المعين ألجأت الإسلام إلى حل وسط في جعل نصيب البنت الثلث بدل النصف، لكنه جعل نفقتها على زوجها أي على الولد، وجعل نفقة الوالدين على الولد كذلك، وبعملية حسابية بسيطة تراعي بساطة الاقتصاد الرعوي ومحدودية الملكية فيه، نجد أن الثلثين اللذين يأخذهما الذكر قد ينزلان الى مستوى الثلث الذي يمنح للبنت إذا أسقطت منها نفقة الزوجة ونفقة الوالدين[1]. وبهذا التحليل يرد الجابري على غير المسلمين ممن يعتقدون بظلم المرأة في هذه ا لقسمة. وينهي دراسته هذه بسؤال: تبقى بعد ذلك مدى استجابة هذا الحكم الشرعي الإسلامي لمعطيات المجتمع العربي في العصور اللاحقة والعصر الحاضر؟ لكنه لم يقدم إجابة واكتفى بإحالة الموضوع إلى أهل الذكر أو كما قال «وهذه مسألة من اختصاص الفقهاء المجتهدين، وهو أمر يقع خارج اهتمامنا واختصاصنا»[2].

(١) انظر: مناقشة عبللهادي عبدالرحمن لر ية الجابري وتحليله لميراث المرأة، إذ يوافقه في ر يته العلمانية من «ارتباط النص بلحظتلتاريخية والاجتماعية»، لكنه يطرح تسا لات ومنظور آخر على موضوع الجابري يضمنه ر يته العلمانية الخاصة. انظر كتابه «سلطة النص» قراءة في تو يف النص الديني، سيناء للنشر، القاهرة، ط الأولى، ١٩٩٨م.

(٢) محمد عابد الجابري، مجلة العلوم الاجتماعية، الكويت، ١٩٨٩م، (١٧)، ص ٢٥١ - ٢٦٤.

لكن، وكما ألمحنا في مطلع هذا المبحث إلى منطلقات القراءة العلمانية للنصوص الشرعية، من تعويلهم على مبدأ المصلحة العامة، في تجاوز ثوابت النصوص، فإن الجابري مهد لما أراد بقوله: «ومعلوم أن هناك من الفقهاء المجتهدين من يرى أن النص إذا تعارض مع المصلحة العامة أخذ بالمصلحة العامة لأنها هي الهدف من النص»[١]. إذا مهما اختلفت مناهج التفسير والتحليل في فهم ميراث المرأة حين نزول الوحي فالمؤدى النهائي واحد، وهو تعطيل النصوص القرآنية تحت ما أسموه المصلحة العامة دون مراعاة فهمها الصحيح أو مواضع وشروط تطبيقاتها العملية.

ولا يختلف الدكتور نصر حامد أبوزيد عن إخوانه العلمانيين في أن قول الله تعالى ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾[٢] لا يعتبر حكما قطعيا ونهائيا، فإنه من خلال دراسته لموضوع ميراث الأنثى في القرآن يخلص إلى أن «للمجتهد أن يقرر أن المساواة بين الذكر والأنثى لا تخالف حدود الله»[٣]. وعليه اعتبر نفسه مجتهدا، ومن خلال تفريقه بين المعنى والمغزى لخطاب الله القرآني توصل إلى أن «المعاني الواردة في النصوص عن المرأة – بما في ذلك توريثها نصف نصيب الذكر – ذات مغزى يتحدد بقياس طبيعة الحركة التي أحدثها النص وبتحديد اتجاهها؟ إنها حركة تتجاوز الوضع المتردي للمرأة وتسير في اتجاه المساواة المضمرة والمعول عليها في نفس الوقت»[٤]. وعندما ثارت حول أبوزيد الضجة الثقافية في مصر وبعد أن حكمت عليه محكمة الاستئناف في ١٩٩٥/٦/١٤، بأنه مرتد خارج عن الإسلام لمجمل آرائه المعلنة المصادمة لأصل الاعتقاد، سأله محرر جريدة «العربي» القاهرية: «نحن نحمل إليك عدداً من الاتهامات الشديدة من حيثيات خصومك: فأنت متهم لديهم بأنك تنكر آيات الميراث، لأنك تقول بالمساواة بين الرجل والمرأة»، فأجاب نصا بما يلي: «من خلال مقصد الشريعة الكلي واستعراض آيات القرآن وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم نرى أن موقف الإسلام من المرأة هو موقف التكريم والاحترام في سياق اجتماعي سياسي لم تكن المرأة فيه تتمتع بأي تكريم، يكفي ان امرأة يموت زوجها فيأتي رجل من أسرة الزوج ويلقي عليها الرداء فلا تتزوج أبداً في الجاهلية، بينما كان الرجل يستطيع أن يتزوج ما شاء من النساء دون حد أقصى، وكانت مسألة الميراث للمرأة غير واردة»[٥].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) سورة النساء، آية (١١).

(٣) د. نصر حامد أبوزيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ط الأولى ١٩٩٩م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص ٢٢٣.

(٤) د. نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني ص ٢٢٤، ط الثانية، ١٩٩٤م، سيناء للنشر، القاهرة.

(٥) مجلة (العربي) القاهرية، عدد ٢٦ ٧ ١٩٩٥م.

ويسترسل أبوزيد مبينا أن الإسلام كرّم المرأة وأنصفها مالياً في وضع لم تكن فيه تحظى بأي حق، ثم يدلي برأيه صراحة متخذاً من نفسه وزوجته مثالاً تطبيقيا يجيز له مخالفة الحكم الشرعي ونسخه فيقول: «الآن، السياق اختلف، والمجتمع اختلف، أنا مثلا أستاذ في الجامعة وابتهال زوجتي أستاذة في الجامعة، أناقش طلبة الدكتوراه وهي كذلك، إذن هل هناك وجه للأفضلية بيني وبينها؟ والسياق كما أقول اختلف الآن وتطور الوعي؟ وحين نقول: إذا كان القرآن والإسلام أعطاها النصف في سياق لم تكن تحصل فيه على شيء، فهل لو جاء مجتهد اليوم وقال: ننزل الحكم على الوقائع ونعطيها مثل الرجل يكون قد خالف القرآن؟»[1].

هذا الرأي الذي عبر عنه أبوزيد بتلقائية مباشرة، وبسيطة، هو الذي أسسه في دراساته القرآنية المطولة وهي نتيجة طبيعية ومتسقة مع تفسيراته الماركسية للإسلام[2]، ورؤيته المادية للقرآن الكريم، والنبوة والوحي والعقيدة والشريعة. وبهذا تأخذ معاني وأحكام القرآن صفة التاريخية لديه[3]، يقول صراحة «إن القرآن خطاب تاريخي، لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً»[4].

ويقول: «وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة - بالمعنى التاريخي الاجتماعي - جوهرها الذي تكشفه في النص»[5]. وبما أن القرآن الكريم خطاب تاريخي خاضع للأوضاع الاجتماعية الملازمة له، وبما أن كل قراءة تحليلية للقرآن تفصح عن معنى جديد يتجاوز المعاني التاريخية العتيقة فإن أبوزيد يستنتج من نصوص القرآن المتعلقة بالميراث والتي يسلب من آياتها - وسائر القرآن - صفة ثبات المعاني - إن الزمن والمصلحة العامة يقتضيان أن نساوي نصيب الأنثى بنصيب الذكر[6].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) انظر بتوسع نصوص أبوزيد في هذا الشأن والرد عليها في كتاب «التفسير الماركسي لـ سلام» للدكتور محمد عمارة، ص ٣٢ - ٦٠، ط الأولى، ١٩٩٦م، دار الشروق، القاهرة، وفي ص (٦) شهادة القطب الماركسي المعروف محمود أمين العالم في تزكية التحليل الماركسي للنصوص القرآنية عند أبوزيد.

(٣) انظر نقد شبهة أبوزيد في أن القرآن خطاب تاريخي، للدكتور صلاح يعقوب، في كتابه «العلمانيون والقرآن دراسة موضوعية» (رسالة دكتوراه) أشرف عليها الأستاذ الدكتور عبدالرحمن خليفة، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، ١٩٩٩م.

(٤) انظر: مجلة القاهرة، مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق، أكتوبر ١٩٩٢م.

(٥) نقد الخطاب الديني، ص

(٦) دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة ص ٢٢٨ - ٢٣٥.

لم يستطع الدكتور أبوزيد أن يخفي ماركسيته في تفسيراته للقرآن الكريم والنبوة والعقيدة والشريعة، وحاول استغفال قارئيه عن طريق التسلل الى تحريف الآيات القرآنية عبر تفريقه بين المعنى والمغزى، المعنى الذي يزعم أنه ثابت ومناسب للحظة التنزيل التاريخية والمناسب للواقع الاجتماعي المخصوص، فإن المغزى الكلي للآيات يفتح الآفاق للعقل البشري بأن يؤول القرآن بما يتفق مع الواقع الجديد المتحرك. إذا كان مكشوفا في نزعته الماركسية، فإن الدكتور المهندس محمد شحرور يمثل فضيحة كبرى في عالمنا العربي، بإسقاطاته الحرفية والفجة والمباشرة للمصطلحات والمبادئ الماركسية على مفردات وآيات ومعاني الكتاب العزيز، في كتابه «الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة» متجاوزاً بهذا، العقل والنقل واللغة مما حدا بمواطنه عالم المعاجم اللغوية الأستاذ يوسف الصيداوي أن يقول عن صنيعه: «ومن تأمل هذا، وجد المؤلفين[١] قد أساؤوا إلى الماركسية، كما أساؤوا إلى القرآن، ومن قبل الإساءتين أن أساؤوا إلى اللغة»[٢].

ولكثرة ما حواه كتاب شحرور من مغالطات في المنهج واللغة والاستدلال لم يستطع رفيقه في درب الماركسية الدكتور أبوزيد السكوت عن نظرياته مما أجبره على أن يفرد له فصلا كاملا في كتابه «النص، السلطة، الحقيقة» ينقض عليه مشروعه من أساسه، واعتبر منهجه التأويلي «يخلق التأويل في سماوات النص خارج سياق مكانه وزمانه ولغته، إذ يتعامل مع اللغة بوصفها فضاء مستقلا عن سياق التداول والاستعمال والعرف»[٣]. وعد دراسته بأنها قراءة أيديولوجية مغرضة تتجاهل طبيعة النص. يدخل شحرور إلى آيات المواريث بفلسفة جديدة لمعنى حدود الله لا يملك الدارس إلا أن يصفها «بالتفسيرات الاعتباطية التحكمية بغير دليل»[٤]. وبعد مقارنات تقريبية لمستحقات الرجل والمرأة ينتهي إلى استفهام يضمنه الاجابة الدالة على النتيجة النهائية فيقول: «ولو استفتينا مليار إنسان من أهل الأرض لهم

---

(١) يقصد الكاتب بالمؤلفين، محمد شحرور، ومساعده أو مرشده الروحي في الأفكار والتأليف الدكتور جعفر دك الباب الذي كتب مقدمة مصنف شحرور.

(٢) يوسف الصيداوي «بيضة الديك» نقد لغوي لكتاب «الكتاب والقرآن»، ص ١٠٤، مطبعة التعاونية، بدون تاريخ أو وبيانات أخرى.

(٣) د. نصر أبوزيد (النص، السلطة، الحقيقة)، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص (٩١ – ١٤٩)، ط الثانية، ١٩٩٧م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت.

(٤) د. صلاح يعقوب، العلمانيون والقرآن (دراسة موضوعية)، ص ٥٤٩.

علاقة بالإسلام ويعرفون آية الإرث، ومليار إنسان لا يعرفون عن قواعد الإرث الإسلامي شيئا عن الحركة هل تكون باتجاه التقريب أو التبعيد؟ لجاء الجواب منهم جميعا: الحركة باتجاه التقريب وكذلك في الطبيعة «لا تبديل لخلق الله» (سورة الروم: ٣٠)، فإن التوابع ذات النهايات العظمى والصغرى معا تتحقق ضمن هذه النهايات لا خارجها»[١].

ويقول: «لقد بحثنا في فصل الحدود موضوع الإرث وبينا أن آيات الإرث عبارة عن آيات حدودية لا حدية ولعدم الالتباس قال الله تعالى ﴿تلك حدود الله﴾ (سورة النساء: ١٣) حيث أعطى الله تعالى للأنثى نصف حصة الذكر حداً أدنى، وهذا الحد الأدنى في حالة عدم مشاركة المرأة في المسؤولية المالية للأسرة، أما في حالة المشاركة فتنخفض الهوة بين الذكر والأنثى حسب نسبة المشاركة وما تفرضه الظروف التاريخية»[٢].

أما الدكتور محمد أركون فإنه يطرق موضوع حقوق المرأة المالية في الميراث من زاوية جديدة، حيث يمحور أركون نقاشه بالكامل حول كلمة واحدة في القرآن الكريم هي كلمة «كلالة» الواردة في قول الله تعالى: ﴿وإن كان رجل يُورَثُ كَلاَلَةً أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس...﴾[٣].

ويتهم المفسرين وعلى رأسهم الطبري بأنهم «زوروا» قراءة هذه الآية لاضطهاد المرأة، وتبرير الوضع المزري - في نظره - الذي كانت عليه، فهو يرى أن القراءة الصحيحة للفعل «يورث» هي البناء للمعلوم لا للمجهول كما هو المشهور، المثبت في المصاحف، ودليله الخطير على ذلك أنه عرض هذه الآية غير مشكلة على بعض زملائه ممن يعرفون العربية فقرأها مبنيا فعلها للمعلوم، فدل ذلك - عنده - على أن الذوق اللغوي الصحيح «يأبى الاعتراف بالقراءة المثبتة بالمصاحف»[٤].

ويا لخسارة أمة الإسلام وحضارتها على مدى خمسة عشر قرنا لم ترزق بعبقرية أركون اللغوية، وذوقه الأدبي، حتى يكتشف لها بالأمس أن علماءها وأدباءها ومفسريها كانوا معدومي الذوق وفي مقدمتهم الطبري[٥]!

---

(١) (الكتاب والقرآن قراءة معاصرة)، ص ٤٥٩

(٢) محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص ٦٠٢ - ٦٠٣.

(٣) سورة النساء، الآية ١٢.

(٤) د. محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص ٢٠، ط الأولى، دار الساقي، ١٩٩١م.

(٥) انظر: استعراض جمال سلطان لكلام أركون، وكشف مخططه ضد القرآن والرد عليه. في كتابه «دفاع عن ثقافتنا»، ص ٥٦ - ٦٧، ط الأولى، ١٤١٢هـ دار الوطن، الرياض.

وإمعانا في التضليل يفتري على الإمام «الطبري» بأنه يتعمد جعل لفظ «الكلالة» مبهما دون معنى، أو كما يقول هو بالحرف: «البدهية الأولى التي نستخلصها من هذه الروايات التي أوردها الطبري هي محاولته المستبسلة والضارية، لإبقاء كلمة (الكلالة) دون معنى، أي العجز عن تحديد معناها»[1]، وعند الرجوع الى تفسير الطبري الذي تحلى بالأمانة العلمية في نقل كل ما وقع عليه من روايات فإننا نجده يفصح عن رأيه قائلا: «والصواب من القول في ذلك عندي ما قاله هؤلاء وهو أن «الكلالة» الذين يرثون الميت من عدا ولده ووالده وذلك لصحة الخبر الذي ذكرناه عن جابر بن عبدالله....»[2].

وليس بعد هذه الفضيحة الأخلاقية والعلمية مزيد لدى أشهر رمز علماني متغرب عن بلاد العرب.

أصدرت جمعية تضامن المرأة العربية في القاهرة، مجلة خصصتها لشؤون المرأة وقضاياها، أسمتها مجلة «نون» وقد غصت صفحاتها منذ العدد الأول بمقالات نقدية تجمع بين الأقذاع والسخرية بكل ما يخص المرأة من أحكام، وبعد أن كانت أقلام الطاعنين والمشككين في هذه الأحكام مبعثرة في صحف ومجلات عديدة، جاءت «نون» لتكون القلعة الحصينة الجامعة لغلاة العلمانيين إناثا وذكوراً. وهذا ما دفع مجلة «النور» الأزهرية أن تتهمها وهي ما زالت في أعدادها الأولى الأربعة التي تحولت إلى نشرات أربعة ثانية أي أنها لم تتجاوز الأعداد الثمانية على مدى سنتين (مايو ١٩٩٨ - مارس ١٩٩١) بأنها تدعو إلى الزندقة والإباحية وتساعد على نشر الفساد في ربوع البلاد. وقدمت وزارة الشؤون الاجتماعية تقريراً تطالب فيه بالتحقيق مع رئيسة الجمعية والمسؤولة عن نشر المجلة على ما ارتكبته من مخالفات جسيمة ضد سياسة الدولة وضد الإسلام والشريعة بالإضافة إلى المخالفات الإدارية والمالية كما تطالب بحل الجمعية، وانتهى الأمر بأن أيَّد القضاء المصري حل الجمعية لأنها خالفت أحكام القانون والآداب العامة حيث قامت بمباشرة نشاط سياسي

---

(١) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص (٥١ - ٥٢).

(٢) ابن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، جـ ٤ ص٢٥٥.

وديني من خلال مجلة «نون» التي أصدرتها رغم عدم موافقة المجلس الأعلى للصحافة على إصدارها[1].

ولكي تؤدي المجلة مهمتها على أتم وجه في استبدال رؤى العلمانيين بالأحكام الشرعية، اسقطت من حسابها المنهج العلمي في البحث، ولم تحترم التخصص، وفتحت الباب للقول في مسائل الدين والاجتهاد في نصوصه لكل من هب ودب فقالت: «علينا أن نملك الشجاعة الفكرية وجسارة الاجتهاد رغم إننا لسنا من علماء الفقه. وهو اجتهاد يساهم فيه المؤمن بلا فقه في تبصير الفقيه. فليس بالضرورة أن يكون الفقيه أعمق أو أصدق إيماناً خصوصاً في عصر أصبح فيه للعلم والوعي مكانة خاصة»[2]. بل ان المجلة ترى افساح المجال للملاحدة في إبداء آرائهم في النصوص الشرعية أجدى نفعاً من حوار الفقهاء بعضهم مع بعض «فالملحد يشحذ عقل الفقيه، ويواجه قصور إيمانه ما قد يوفره من طمأنينة نفس. بينما حوار الفقيه مع الفقيه سرعان ما يتحول الى مزايدة تنتهي بالنصر للأكثر حماسةً وتشدداً»[3].

فلا عجب ممن كانت هذه تصوراتهم أن ينسفوا أحكام الشريعة تحت دعاوى ومبررات عديدة، فبعد أن رجحت المجلة الفقه الشيعي على السني في نيل المرأة حظاً أوفر من قسمة الميراث، وأثنت على أنظمة إسلامية وصفتها بالشجاعة غيرت قوانين الميراث وأصبحت البنت ترث مثل الولد. واستندت المجلة لذات المنطلق العام الذي يفهمه العلمانيون على حسب أهوائهم فقالت «إذا تعارض النص مع المصلحة غلبت المصلحة على النص لأن النص ثابت والمصلحة متغيرة»[4].

وحسن حنفي لا يكتفي بعرض آراء «نون» وتأييدها، وإنما يضمنها رأيه بمزيد من التفسير فيقول: «حرص الفقه السني على تركيز الثروة في الذكور في سلطة القبيلة دون توزيعها على الإناث اللائي قد يتزوجن ذكورا من قبيلة أخرى. والاقتصاد والسياسة. وكلاهما قوة. وكان من الطبيعي أن يتكون فقه معارضة يسمح بالمساواة في الميراث بين الذكر والأنثى وبميراث البنت»[5] أي إن قانون المواريث يفسر طبقاً للظروف والزمان رعاية للمصالح العامة»[6].

---

(١) أفرد حسن حنفي في كتابه «هموم الفكر والوطن»، ج١، ص ٤٩٧ – ٥٢١؛ فصلا بعنوان «الاجتهاد الإسلامي في «نون». عرض فيه أفكار المجلة فيما يخص قضايا المرأة المسلمة من حجاب، وميراث، وشهادة، وطلاق و يرها، وقام بالدفاع والتأييد للمجلة وأفكارها.

(٢) المصدر نفسه، جـ١، ص ٥١٣.

(٣) المصدر نفسه، جـ١، ص ٥٠.

(٤، ٥، ٦) المصدر نفسه، جـ١، ص ٥١٤.

بعد سقوط الخلافة العثمانية المريضة، وخضوع الدول الإسلامية للتقسيم والهيمنة الاستعمارية، واقصاء المستعمر الأجنبي أو الحاكم العربي المتعلمن للنظام الإسلامي والأحكام الشرعية عن التطبيق في واقع الحياة الاقتصادية والقضائية والسياسية، في كثير من دول العالم الإسلامي على تفاوت بينهم في جدية التطبيق ومساحته، تجاسرت بعض الأنظمة في حصر الإسلام في قوانين الأحوال الشخصية مرغمين عليها لطبيعتها وحساسيتها ومباشرتها مع السلوك الشخصي. ومع هذا انفجرت هذه الأنظمة فتدخلت في إلغاء أحكام شرعية قطعية تخص حقوق العباد تحت مسمى التعديل أو التطوير. وكانت تركيا سباقة في هذا المسار، وهي أول من أحدث ضلالة التسوية بين الذكور والإناث في الميراث في ظل مصطفى كمال أتاتورك، حيث استبدل الأحكام الشرعية بالقانون السويسري، ثم انتقلت عدوى هذه الضلالة إلى تونس على يد أبورقيبة ثم إلى الصومال حيث استحل طاغوتاهما تبديل شرع الله، نتج إثر ذلك في الصومال أن أُحرق العلماء المسلمون في الميدان العام بعد اعتراضهم على صنيع حاكمهم. بعد ان صرح محمد زياد بري طاغوت الصومال في ٢١ أكتوبر ١٩٧٠ بواسطة الإذاعة اعتناق حكومته المبدأ الماركسي اللينيني، وجاء بعد ذلك على لسانه في الجريدة الرسمية قوله: «كنا نسمع عن أقوال تقول الربع والثلث والخمس والسدس، فإنا نقول «ان ذلك لا وجود له بعد اليوم، وان الولد والبنت متساويان في الميراث»[(١)].

ويأسى الدكتور باقر سلمان النجار على جمود القوانين العربية فيما يتعلق بالميراث لأخذها «بالنص القائل «للذكر مثل حظ الأنثيين» ولم تحاول أن تحدث بعض التغيير كما فعل المشروع التونسي فيما يتعلق بتعدد الزوجات أو في توسعة حدوده والأخذ ببعض الاجتهادات الإسلامية التي تسمح للبنت في أن ترث أباها دون أقاربها الآخرين»[(٢)].

ويرجع الدكتور النجار بطء تحقيق أطروحات مساواة المرأة في الواقع العربي ومحدودية أثرها الى «عدم مصداقية الكثيرمن أطروحات المرحلة السابقة السياسية والاجتماعية» الى

---

(١) جريدة « مة أكتوبر » الصومالية بتاريخ (١٣/١/١٩٧٤)، نقلا عن كتاب (عودة الحجاب)، مد أحمد إسماعيل المقدم، ج ٢، ص ١٣٨، ط (١١)، الرياض ١٩٩٦م.

(٢) باقر سلمان النجار، المرأة في الخليج العربي وتحولات الحداثة العسيرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط الأولى ٢٠٠٠م، ص ٩٢.

سلبية مواجهة هذا التيار لحالة «النكوص الفكري الذي خضعت له المنطقة العربية»[1].

ولا يخفى على الدارس والقارئ أن المقصود عنده بالنكوص الفكري، يتمثل في اليقظة الإسلامية التي أحيت مشروع العودة الى الأحكام الشرعية في واقع الحياة.

(١) المصدر نفسه، ص ٩٢

لأن الله سبحانه وتعالى، فصل في كتابه الحقوق المالية في المواريث، لعلمه تعالى، بضعف النفوس وطمعها في المزيد من المغانم على حساب الغير، فإن عامة التوفيقيين لم يخرجوا على تفسيرات جماهير العلماء لآيات الميراث، إلا أن بعضهم اجتهد في تسليط الأضواء على الحكمة من هذه القسمة في حصول الذكور على ضعف نصيب الإناث في أغلب الأحوال، والبعض الآخر حاول أن يتكلم في فلسفة التشريع وراء هذه القسمة، فوقع في التعميم الخاطئ لعدم استيعابه أحكام المواريث التفصيلية وحمية منه لسد الثغرات المتوهمة التي - ينفذ منها الطاعنون في الدين.

فأما محمد عبده، فإنه بعد بيانه بأن المال الموروث الذي يحفظه الأولياء لليتامى، يشترك فيه الرجال والنساء خلافا لما كان في الجاهلية من عدم توريث النساء، عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا﴾[1]، يقول مؤكدا على قطعية الحقوق المالية التي حددها الله، «وعنى بقوله: «نصيبا مفروضا» أنه حق معين مقطوع به لا محاباة فيه وليس لأحد أن ينقصهم منه شيئا[2]».

وعندما يصل إلى قوله تعالى: ﴿للذكر مثل حظ الأنثيين﴾[3]، من نفس السورة، يأتي بلفتته الجميلة فيقول: «جملة مفسرة لا محل لها من الإعراب، واختير فيها هذا التعبير للإشعار بإبطال ما كانت عليه الجاهلية من توريث النساء، كما تقدم فكأنه جعل إرث الأنثى مقررا معروفا، وأخبر بأن للذكر مثله مرتين، أو جعله هو الأصل في التشريع وجعل إرث الذكر محمولا عليه، يعرف بالإضافة إليه، ولولا ذلك لقال: للأنثى نصف حظ الذكر، وإذا لا يفيد

(١) سورة النساء، الآية (٧).

(٢) د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة لمحمد عبده، ج ٥، ص ١٧١، دار الشروق، القاهرة، ط الأولى، ١٩٩٣م.

(٣) سورة النساء، الآية (١١).

هذا المعنى، ولا يلتئم السياق بعده كما نرى»[1].

وجاء تلميذه محمد رشيد رضا، وعاش في مناخ ثقافي اتسعت فيه رقعة الهجوم على موقف الإسلام من حقوق النساء، فلم يكتف بإيراد قول أستاذه في تفسيره المسمى «بالمنار» السالف في ميراث المرأة، بل زاد وفصل، فبعد أن قرر أن نصيب كل وارث من الرجال والنساء في آيات المواريث مبنية على قاعدة «للذكر مثل حظ الأنثيين» قال: «وحكمة جعل نصيب المرأة نصف نصيب الرجل أن الشرع الإسلامي أوجب على الرجل أن ينفق على المرأة. فبهذا يكون نصيب المرأة مساوياً لنصيب الرجل تارة وزائداً عليه تارة أخرى باختلاف الأحوال»[2].

ولكن مثل هذا الاختصار لا يفي بالمقصود، وهو إقناع الخصم أو الرد على شبهته حول ظلم المرأة وبخسها حقها المالي، وتفضيل الذكور عليها.

فشرح المسألة شرحا تمثيلياً واقعياً مراعياً طبيعة الأسرة المسلمة وواجباتها فقال: «إذا مات رجل عن ولدين ذكر وأنثى وترك لهما ثلاثة آلاف دينار مثلا، كان للذكر ألفان ولأخته ألف. فإذا تزوج هو، فإن عليه ان يعطي امرأته مهراً، وأن يُعدَّ لها مسكناً، وأن ينفق عليها من ماله سواء أكانت فقيرة أم غنية. ففي هذه الحالة تكون الألفان له ولزوجه، فيكون نصيبه بالفعل مساوياً لنصيب أخته أو أقل منه. ثم إذا ولد له أولاد يكون عليه نفقتهم وليس على أمهم منها شيء. وفي هذه الحالة يكون ماله الموروث دون مال أخته. فإنها إذا تزوجت كما

---

(١) الأعمال الكاملة لمحمد عبده، ج ٥، ص ١٧٣، يتلاعب الدكتور نصر حامد أبوزيد بكلام الإمام محمد عبده، ويحمله ما لم يحتمل فيقول: «ويهمنا في هذا التحليل أن نتوقف عند دلالة «المعنى» الذي استنبطه الإمام من التركيب، معنى أن القرآن جعل إرث الأنثى بمثابة الأصل المقرر المعروف الذي يحمل عليه نصيب الذكر ويعرف بالإضافة إليه. هذا المعنى الذي استنبطه الإمام ذو «مغزى» هام في السياق الذي كان فيه الذكر هو معيار القيمة وأصلها. ما هو هذا المغزى القرآني إن لم يكن خلق توازن بين محورين ساد أحدهما وسيطّر واستأثر بكل قيمة إنسانية واجتماعية واقتصادية، وهذا هو محور الذكر؟ ولا يتحقق التوازن إلا بنقل الثقل مؤقتا إلى المحور الآخر، محور الانثى، حتى يستقر مبدأ المساواة المبدوءة به السورة وسيمتد من أفق «المساواة الدينية» لينتشر في أفق «المساواة الاجتماعية»، ينتهي أبوزيد من هذا التحليل ليصل إلى «إن فهم الحدود على أساس ان المقصود به نصيب الانثى، والذي يجب أن يظل محصورا في إطار النصف من نصيب الذكر، فهم يخالف كلا من دلالاتي المعنى والمغزى، على السواء»!! انظر دوائر الخوف ص ٢٣٢ - ٢٣٣. هل فعلا قال الإمام محمد عبده هذا الكلام أو أدى تفسيره الى هذا التعطيل للآية!! قارن بما أورده تلميذه رشيد رضا في تفسير المنار لنص الإمام محمد عبده، ج ١، ص ٢٣١.

(٢) نداء للجنس اللطيف، ص ١٢، المكتب الإسلامي، دمشق، بدون تاريخ.

هو الغالب فإنها تأخذ مهرا من زوجها وتكون نفقتها عليه فيمكنها أن تستغل ما ورثته من أبيها وتنميه لنفسها وحدها، فلو لم يكن للوارثين إلا ما يرثونه من أمواتهما لكانت أموال النساء دائما أكثر من أموال الرجال، وإذا اتحدت وسائل الاستغلال، فيكون إعطاؤهن نصف الميراث تفضيلا لهن عليهم في أكثر الأحوال، إلا أن سببه أن المرأة أضعف من الرجل عن الكسب، ولها من شواغل الزوجية وما يتصل بها من حمل وولادة، ثم من شواغل الأمومة ما يصرفها عن الكسب الذي تقدر عليه وهو دون ما يقدر عليه الرجل في الغالب - فمن ثم لم يكن فرض نفقة الزوجية والدار والأولاد على الرجل ظلما له وتفضيلا للمرأة عليه في المعيشة ووجه إعطاء المرأة ما تعطى من الميراث أن يكون لها مال تنفق منه على نفسها إذا لم يتح لها الزواج، أو مات زوجها ولم يترك لها ما يقوم بأولادها، فهو من قبيل الاحتياطي لها وللأسرة»[1].

لكن المدرسة التوفيقية لا تكتفي بالتوسع في بيان حكمة التشريع، فيما لم يستوعبه المشككون والطاعنون، وإنما يبذلون جهودا في تصحيح ونقد التفسيرات والاجتهادات الموروثة الخاطئة أو الضعيفة، أو الشاطحة، التي يروجها العلمانيون على أنها رأي الشرع، لذا نجد رشيد رضا، بعد ذكره لحكمة التشريع في جعل نصيب الذكر مثل حظ الأنثيين، في تفسيره، بمثل ما قاله في كتابه «نداء للجنس اللطيف». ينقض الحكمة التي توهمها السابقون فيقول: «وما ذكره بعض المفسرين في بيان الحكمة من نقص عقولهن وغلبة شهوتهن المفضية إلى الإنفاق في الوجوه المنكرة فهو قول منكر شنيع وضعف عقولهن لا يقتضي نقص نصيبهن، بل ربما يقتضي زيادته كضعف أبدانهن لقلة حيلتهن في الكسب وعجزهن عن كثير منه، ولذلك روى عن بعض السلف أن الميراث جاء على خلاف القياس المعقول، وما أرى الرواية صحيحة كما أن معناها غير صحيح لما علمت من الحكمة التي بيناها. وأما ما يزعمون من كون شهوتهن أقوى من شهوة الرجال وما بنوه عليه من إفضائه إلى كثرة إنفاق المال فهو باطل بني على باطل وأننا نعلم بالاختبار ان الرجال هم الذين ينفقون الكثير من أموالهم في سبيل إرضاء شهواتهم، وقلما نسمع أن امرأة أنفقت شيئا من مالها في مثل ذلك، فهن يأخذن ولا يعطين والرجال هم الذين يبذلون لأنهم أقوى شهوة وأشد ضراوة. نعم إن النساء يملن إلى

---

(١) نداء للجنس اللطيف، ص ٢١ - ٢٢.

الإسراف في الزينة وهي تستلزم نفقات كثيرة، والشرع ينهى عن الإسراف فلا تكون أحكامه معينة عليه، ولكن علم بالإختبار أنهن كثيراً ما يرجحن الاقتصاد إذا كان أمر النفقة موكولاً إليهن، فإن كانت من الوالد أو الزوج فلا يكاد إسرافهن يقف عند حد، ولهذا نرى بعض الرجال المقتصدين يكلون أمر النفقة في بيوتهم الى أزواجهن فتقل النفقة ويتوافر منها ما لم يكن يتوافر من قبل»[1].

نلحظ في نص رشيد رضا، الجرأة في رده لرأي المتقدمين، واعتماده على الملاحظة الاجتماعية في معرفة طبائع كل من الرجال والنساء، ومن ثم جاء رأيه سديداً ومنصفاً.

والحكمة التي يذكرها العقاد من تفاوت نصيب الأخ عن أخته في الميراث هي ذاتها التي سطرها رشيد رضا في مصنفاته، فإن «مسوغ هذا التفاوت أن الأخ مسؤول عن نفقة اخته، وأن الإبن يعول من لا عائل لها من أهله، وأن رب البيت عامة هو الزوج أو الأب أو الرشيد من الأبناء والأخوة ومن إليهم»[2].

ولا يكتفي بهذا القدر المختصر من ذكر سبب التفاوت بين الذكور والإناث في قسمة الميراث، لأنه يعيش عصراً أصبحت فيه النساء موظفات وربما يكون دخل إحداهن ضعف راتب إخوتها الذكور، وفي ظل هذا التحول الاجتماعي هل نقف عند الحكمة المذكورة التي يرددها كل الذين يدافعون عن وضع المرأة في الإسلام. يجيب العقاد منطلقا من الأصل الذي ينبغي أن لا يغيب عن ذهن الأسرة المسلمة التي بنيت على أساس توزيع المهام بين الزوجين بما يناسب طبائعهن فيقول: «وتقرير وجوب السعي على الرجل أولى وأصلح من تقريره على المرأة التي يظلمها من يساويها به في واجباتها السعي على المعاش، مع نهوضها بواجب الأمومة والحضانة وتدبير المعيشة المنزلية»[3].

وجمال البنا[4]، الذي ينظر إلى تراثنا الفقهي بانتقاص ويختم كتابه «المرأة المسلمة» بهذه السطور: «وخلال ما بين خمسين ومئة سنة من اليوم ستصبح الدراسات والمقررات والمراجع الفقهية التي تدرس في الأزهر والحوزات والجامعات السعودية من سقط المتاع وستأخذ مكانها مع الركام العالمي للمخلفات. وعندئذ فحسب سيأتي يوم الفقه الجديد ﴿إنهم يرونه

---

(١) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج ٤، ص ٣٢٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى ١٩٩٩م.

(٢) المرأة في القرآن، ص ٦٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٤) إذا كان التوفيقيون طبقات فإن جمال البنا يدرج في طبقة الغلاة منهم. واطروحاته شاهدة على ذلك.

بعيداً، ونراه قريباً﴾ (المعارج: ٦، ٧)»[١]. حتى صاحب هذه الروح المتحاملة، لم يتجاوز الآيات المحكمات في الميراث، فقال: «أما ما أورده الإسلام من عدم المساواة مع الرجال في حالة الميراث فيجب أولاً أن نعرف أن المرأة لم تكن ترث، بل إنها هي نفسها كانت تورث... وعندما جاء الإسلام وضع نظاما أوجب به على الرجال في الأسرة إعالة النساء، وفي مقابل هذا ينقص حقهن في الميراث في بعض الحالات، وليس في كل الحالات»[٢].

ويعتبر البنا الآيات التي قررت للنساء حظاً من الإرث بعد أن كن هن أنفسهن يورثن كالمتاع «كانت ثورة أعادت توزيع الثروة توزيعا اجتماعيا عادلا»[٣].

وبينما كان الباحث يظن أن ينزلق الدبلوماسي الألماني الأسبق مراد هوفمان وهو يتناول مسألة ميراث الأنثى، في رده على الغربيين ودفاعه عن الشريعة، لما للبيئة الثقافية من أثر عليه، وإذا به يؤدي المعنى السليم للآيات ويجلي حكمتها، بكل يسر ووضوح، في كتبه الثلاثة ابتداء بكتابه الأول «الإسلام كبديل»، وانتهاء بكتابه الثالث «الإسلام في الألفية الثالثة» يقول هوفمان: «أما المواريث، فإن القرآن قد نظم الأحقية في الميراث والنصاب الموروث بين الرجال والنساء والوالدين، كما نصت الآية السابعة من سورة النساء ﴿للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون، مما قل منه أو كثر، نصيبا مفروضا﴾. ولا عجب أن تنص الآية الحادية عشرة من السورة نفسها على أن للذكر مثل حظ الأنثيين، فالحكمة في ذلك عقلا ونقلا أن الذكر، لا الأنثى، مكلف شرعا بالإنفاق على جميع الأفراد في العائلة التي يعولها من ذوي رحمه، أي أن اختلاف الواجبات أو الالتزامات يستتبع اختلاف الحقوق أو الأحقيات»[٤].

وفي كتابه «الطريق إلى مكة» يؤكد ما قرره في كتابه الأول من أن بعض الاختلافات بين المرأة المسلمة والرجل المسلم لا تشعر حيالها بالتميز ضدها، أو بظلم يقع عليها، لأنها اختلافات ترجع إلى معطيات معينة، فهي حين ترث أقل من أخيها، لا يكون واقعا عليها ظلم، ولا يكون ذلك خرقا لمبدأ المساواة بينهما، لأن هذا الأخ هو وحده المسؤول عن رعاية أسرته،

---

(١) المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، ص ١٩٥، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، بدون تاريخ.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٤) الإسلام كبديل، ص ٢٠٤، ترجمة د. غريب محمد غريب، الناشران مجلة النور الكويتية ومؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات، باريس، ط الأولى ١٩٩٣م.

بينما لا تتكلف هي بشيء من الإنفاق على أسرتها، بل ولا بنفقتها الشخصية عندما تتزوج»[1].

وثبت هوفمان على رأيه في موضوع ميراث الأنثى في الشريعة الإسلامية، حيث لم ينزع إلى التأويل وهو في إحدى مراحل كتاباته في الدفاع عن الإسلام وكشف اللثام عن تحيز الحضارة الغربية ضد أحكامه ومعتنقيه، في الفصل الذي خصه للدفاع عن حقوق المرأة المسلمة تحت عنوان «متساوو الحقوق أم سواسية؟» يقول: «ونصل الآن إلى النقطة الأخيرة في هجوم الغرب على الإسلام من منطلق عدائه وظلمه للمرأة. وهذا الأمر هو وضع المرأة بالنسبة لقوانين الإرث والقوانين المدنية والأحوال الشخصية المتعلقة بالأسرة»[2].

وذكر ما دونه سالفا من حكمة التفاوت بين نصيب الذكر والأنثى من الميراث.

دكتور الرياضيات الأميركي البروفيسور جفري لانغ بعد أن مر بتجربة الالحاد عشر سنوات اعتنق الإسلام وحسن إسلامه، فكتب انطباعاته عن هذا الدين العظيم، وقد قام مراد هوفمان بتقديم بعض كتبه، طرح جفري لانغ موضوع ميراث الأنثى في حديثه عن كيان المسلمة الاقتصادي المستقبل سواء في الزواج أم في المجتمع، وهو يرى «إن معالجة القرآن للميراث يعكس اهتمام القرآن وتأكيده إلى درجة كبيرة على استقلالية المرأة في الوقت الذي يوازن حاجاتهن ومسؤولياتهن مع حاجات ومسؤوليات الرجل»[3]، وهو في عرضه الشيق لتوازنات هذا الحكم في حياة الأسرة المسلمة لا يختلف عن سابقه إلا في الأسلوب والأمثلة.

لكنه، وقع في ذات الحيرة التي عاشها الرواد الأوائل لمدرسة التوفيق، المتمثلة في المزاوجة بين أحكام الإسلام المفصلة لمجتمع شكّله الإسلام بأحكامه وآدابه، وبين واقع المجتمعات الغربية التي هي نتاج ثقافة ودين وظروف لا تمت إلى الإسلام بصلة، فمحاولة إنزال الأحكام الشرعية في بيئة مبتورة الصلة بالإسلام، هي التي جعلت جفري يقول: «من العسير القول

(١) الطريق إلى مكة، ص ١٠٧، دار الشروق، القاهرة، ط الأولى، ١٩٩٨م.

(٢) الإسلام في الألفية الثالثة، ديانة في صعود، ص ١٤٥، تعريب عادل المعلم، ويس إبراهيم، مكتبة الشروق، القاهرة، ط الأولى، ٢٠٠١م.

(٣) الصراع من أجل الإيمان، انطباعات أميركي اعتنق الإسلام، ص ٢٥١، ترجمة الدكتور منذر العيسى، دار الفكر، دمشق، ط الأولى، ١٩٩٨م.

إلى أي درجة يمكن تطبيق نظام كهذا في الولايات المتحدة»[1]، ويرجع جفري هذه الصعوبة إلى توافر فرص العمل للنساء ورغبتهن في استقلالهن الاقتصادي، إضافة إلى ذلك «فإنه ضرب من المستحيل لمعظم الأسر التي يأتيها دخل واحد أن تعيش في بحبوحة»[2]، لأنه مجتمع يقدم المعايير المادية على غيرها من القيم الاجتماعية، والأهم من ذلك فلسفة الزواج التي ينطلق منها ذلك المجتمع التي اختصرها جفري بقوله: «في الحقيقة لقد اعتاد الأزواج الأميركيون أن ينظروا إلى الزواج على أنه اتحاد ومغامرة مشتركة»[3]. وهو يعترف بأن «هذه الفكرة أقل صعوبة عند الأزواج في الثقافات الإسلامية التقليدية»[4]، القاطنين في المجتمع الأميركي، لكنه وهو يناقش قضية الميراث في ظل مجتمع أميركي يعالج المسألة منطلقا من الواقع الذي تقرر ويدعو الفقهاء المعاصرين لمراعاته وتكييفه شرعيا، بدلا من إعادة نقده وتقييمه وإرجاعه إلى الأصل فيقول: «عند هذا الحد أجد من المفيد أن نأخذ بالاعتبار كيف تصوَّر فقهاء المسلمين المتطلبات الدنيا للزوج المسلم والزوجة المسلمة حيال بعضهما بعضا، وفي رأيي يبدو أن هؤلاء العلماء غالبا ما كانوا يحددون امتيازات النساء بقدر ما تسمح النصوص لذلك، في الوقت الذي كانوا يمدون في حقوق الرجال قدر المستطاع دون أن يناقضوا المصادر النصية على نحو صارخ. أما من عنده وجهة نظر مختلفة، فإنه يتوقع وهذا ما يحصل الآن أن مفكري اليوم من المسلمين سوف يعكسون هذا الاتجاه إلى حد ما»[5].

فالدكتور يرى أن الفقهاء يتحيزون للرجال على حساب النساء، من دون أن يذكر لنا شيئا من الشواهد على دعواه، ثم يميل إلى من أسماهم مفكري اليوم الذين يمتلكون رؤية معاكسة للفقه التقليدي على حد تعبيره، وهو بهذا يدعو إلى التوفيق بين أوضاع أسرة مسلمة تعيش في واقع مجتمع غربي مُتحرك يدين بنسبية القيم ومؤسس على تحقيق المتع المادية وجعلها في سلم الأولويات الحياتية، وبين مبادئ الإسلام وأحكامه التي جاءت لإعادة تشكيل الأسرة الإنسانية وفق ما أراد الله سبحانه في توازن بين متطلبات الحياة المادية، والواجبات

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٥١.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.
(٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

والحقوق المقررة لكلا الجنسين[1].

وليس من المستغرب أن تكون محاولات الفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي أشهر رجال الفكر الغربي ممن أعلنوا إسلامهم في التوفيق بين الأحكام الفقهية وبين الواقع الاجتماعي المتجدد في الغرب، غاية في الجنوح، فالمتتبع لكتابات غارودي عن الإسلام يصدم بآراء غريبة وشاذة تتناقض مع مسلمات فقهية وعقدية من دين الإسلام، فهو فيلسوف معني بحوار الحضارات، الى جانب تجربته ومواقفه السياسية وانتماءاته وتقلباته الفكرية العديدة التي أثرت في أسلوبه وتفكيره، وقد نصَّبَ نفسه مجتهداً مطلقاً من دون أن يمتلك أدوات الاجتهاد وفهم الدين فهماً سليماً وبهذا ارتكب جناية في حق نفسه وحق الإسلام والمسلمين.

فهو في مسيرته الفكرية وإصداراته الثقافية يسير في خطين أحدهما أبدع فيه، ألا وهو كشف زيف الحضارة المادية المعاصرة، التي فرغت الإنسان من معناه، والوجود من أي قيم إلا قيمة الربح السريع على حساب البيئة والمشتركات الإنسانية والأديان، وخصوصيات كل مجتمع. فالهيمنة الاقتصادية الجديدة المدعومة بالسياسة الموجهة تفرض على الجنوب الإنساني عبودية جديدة من أسياده الشماليين، ويكفي أن نقرأ له كتاب «حَفّارو القبور، نداء جديد للأحياء» وكتاب «أميركا طليعة الانحطاط»، وكتاب «كيف صنعنا القرن العشرين» لنقف على نقمة مؤلفها على الوحشية الغربية الجشعة قارعا جرس الإنذار للعالم أجمع وداعيا إلى اتحاد وتحرك جديد ضد فلسفة تسليع الإنسان.

أما الخط الثاني، والذي أخفق فيه فهو عرضه للإسلام واجتهاداته الجريئة والكثيرة في فهم أصول الدين وآيات القرآن الكريم، والأحكام الشرعية من دون أن تكون له الدراية الكافية في العلوم الشرعية، واكتفائه الأخذ بمقاصد الشريعة، وفتحه باب التأويل اللامنضبط وغير المعتمد على قرينة ولو كانت ضعيفة أو بعيدة، ولكن حسب ما يجود به خاطر وتأملات الفيلسوف مما أوقعه في نتائج لا تختلف، بل وتتطابق أحياناً مع نتائج بحوث غلاة العلمانيين العرب ممن يقدحون بالدين من داخل نصوصه، والفرق فقط بين غارودي والعلمانيين في أن الأول لا يعادي الإسلام، والآخرون خبثاء الطوية والأهداف.

---

(١) انظر بتوسع الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، «المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني»، فصل «مصدر حقوق المرأة وواجباتها في الشريعة الإسلامية والمجتمعات الغربية»، ص ١٩ – ٣٦، دار الفكر، دمشق، ط الأولى ١٩٩٦م.

مختصر فكرة غارودي في اجتهاداته وفهمه للإسلام تتبلور في هذه السطور التي أوردها في تقديمه لكتاب محسن الميلي «روجيه غارودي والمشكلة الدينية»، يقول غارودي: «لقد أنكرت في كتابي الأخير «نزعات تمامية» ذلك الخلط القاتل بين الشريعة بما هي قانون أخلاقي إلهي خالد، والفقه بما هو تشريع إنساني خاص بإيجاد حلول لمشاكل ظرفية يطرحها الخلق الإلهي المتجدد»[1]، هذه النظرة الفضفاضة للفقه، جعلته يتخبط ويشرق ويغرب ويأتي بما لا يقبله مسلم.

فكانت آراؤه الخاطئة بما يخص أحكام المرأة المسلمة فرعاً عن ذلك الأصل المتهاوي في منهجه لفهم الإسلام[2].

وسار غارودي سير العلمانيين في تطبيق المنهج التاريخي على ما ورد في القرآن من أحكام تخص المرأة، من خلال ارجاعه التفرقة بين الجنسين إلى النظام الاجتماعي السائد في فترة زمنية محددة قال: «كل أنواع التفرقة بين الجنسين تخص تاريخ بلد معين، وعصر معين»[3]، وقال: «بمعزل عن حقب التاريخ أكد القرآن على المبدأ المناخي لكل تميز تراتبي بين الرجل والمرأة، مثبتا ليس فقط مساواتهما أو تعاملهما بل وحدتهما التكوينية... وكل ما عدا هذه المبادئ الأساسية للرسالة، التي لا تعترف بأي تفرقة، يعود للتقاليد وللظروف التاريخية»[4].

والتميز بالإرث أحد مظاهر التقاليد المناسبة لعرب الجزيرة آنذاك في رأي غارودي لأن المسؤوليات العائلية في الضمان والنفقة كانت موكولة في ذلك العصر للرجال، فقد منح القرآن للذكر مثل حظ الأنثيين من الإرث.

ويعلق غارودي ان القرآن حين يقول في هذا الشأن ﴿تلك حدود الله﴾[5] فهذا هو حكم الله بالفعل في تلك الظروف بالذات أي في إطار تلك الملابسات.[6].

---

(١) محسن الميلي، روجيه غارودي، والمشكلة الدينية، ص ٩، دار قتيبة، دمشق، ط الأولى، ١٩٩٣م.

(٢) يمكن الاستفادة من الدراسات التي تعرضت لفكر غارودي بالنقد والتحليل في المسائل العقدية والشريعة، مقالة د. أكرم ضياء العمري، «رسالة إلى غارودي»، مجلة الأمة، العدد ٤٦، ديسمبر ١٩٨٥م، وانظر جواب غارودي على رسالة الدكتور أكرم العمري، مجلة الأمة، العدد ٦٧، مارس ١٩٨٦، والدكتور محمد شرف (غارودي وسراب الحل الصوفي). والدكتور سعد طلام (لا لغارودي ووثيقة اشبيلية). ودراسة محمد عثمان الخشت (لماذا أسلمت، روجيه غارودي)، وعن تفصيل تجربة غارودي الفكرية، والعقائدية انظر «روجيه غارودي من الإلحاد إلى الإيمان»، رامي كرامي، وكتاب «فكر غارودي بين المادية والإسلام» عادل التل، دار البينة، بيروت، ط الثانية، ١٩٩٧م.

(٣) غارودي، الإسلام الحي، ص ٣٧، نقلا عن عادل التل (فكر غارودي بين المادية والإسلام).

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٥) سورة النساء، (آية: ١٣).

(٦) Biographie du 20 esiécle, p 364، عن كتاب «روجيه غارودي والمشكلة الدينية» لمحسن الميلي، ص ٢٥٢.

أما دارس ومحقق تراث رواد المدرسة التوفيقية، الدكتور محمد عمارة فإنه أفرد مؤلفا في الرد على شبهات العلمانيين المختصة بأحكام المرأة المسلمة وحقوقها ومكانتهافي الإسلام، وجعل ميراث الأنثى على رأس هذه الشبهات التي بدأ بتفنيدها واصفاً الطاعنين بقلة الفهم للحكم الشرعي في قسمة المواريث بين الإناث والذكور، داعياً إلى استيعاب فلسفة التشريع التي خفيت على المعترضين فقال: «إن الفقه الحقيقي لفلسفة الإسلام في الميراث تكشف عن أن التمايز في أنصبة الوارثين والوارثات لا يرجع إلى معيار الذكورة والأنوثة... وإنما لهذه الفلسفة الإسلامية في التوريث حكم إلهية ومقاصد ربانية قد خفيت عن الذين جعلوا التفاوت بين الذكور والإناث في بعض مسائل الميراث وحالات شبهة على كمال أهلية المرأة في الإسلام»[1].

ثم ينتقل من هذا التمهيد إلى ذكر المعايير التي توضح الفلسفة التي يكتنزها هذا النظام الفريد في تقسيم المواريث فيقول: «إن التفاوت بين أنصبة الوارثين والوارثات في فلسفة الميراث الإسلامي إنما تحكمه ثلاثة معايير.

أولها: درجة القرابة بين الوارث - ذكراً أو أنثى - وبين المورِّث - المتوفى - فكلما اقتربت الصلة زاد النصيب في الميراث... وكلما ابتعدت الصلة قل النصيب في الميراث، دونما اعتبار لجنس الوارثين.

وثانيها: موقع الجيل الوارث من التتابع الزمني للأجيال... فالأجيال التي تستقبل الحياة وتستعد لأعبائها، عادة يكون نصيبها في الميراث أكبر من نصيب الأجيال التي تستدبر الحياة، وتتخفف من أعبائها، بل وتصبح أعباؤها - عادة - مفروضة على غيرها، وذلك بصرف النظر عن الذكورة والأنوثة للوارثين والوارثات... فبنت المتوفي ترث أكثر من أمه - وكلتاهما أنثى - بل وترث البنت أكثر من الأب! حتى لو كانت رضيعة ولم تدرك شكل أبيها حتى لو كان الأب هو مصدر الثروة التي للإبن، والتي تنفرد البنت بنصفها! وكذلك يرث الإبن أكثر من الأب - وكلاهما من الذكور!».

وفي المعيار من معايير فلسفة الميراث في الإسلام حكم إلهية بالغة ومقاصد ربانية سامية تخفى على الكثيرين! وهي معايير لا علاقة لها بالذكورة والأنوثة على الإطلاق.

---

(١) التحرير الإسلامي للمرأة، الرد على شبهات الغلاة، ص ٦٧، دار الشروق، القاهرة، ط الأولى ٢٠٠٢.

وثالثها: العبء المالي الذي يوجب الشرع الإسلامي على الوارث تحمله والقيام به حيال الآخرين... وهذا هو المعيار الوحيد الذي يثمر تفاوتا بين الذكر والأنثى... لكنه تفاوت لا يفضي إلى أي ظلم للأنثى أو انتقاص من إنصافها... بل ربما كان العكس هو الصحيح! ففي حالة ما إذا اتفق وتساوى الوارثون في درجة القرابة... واتفقوا وتساووا في موقع الجيل الوارث من تتابع الأجيال - مثل أولاد المتوفىً، ذكورا وإناثا - يكون تفاوت العبء المالي هو السبب في التفاوت في أنصبة الميراث... ولذلك لم يعمم القرآن الكريم هذا التفاوت بين الذكر والأنثى في عموم الوارثين، وإنما حصره في هذه الحالة بالذات، فقالت الآية القرآنية ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾[1]... ولم تقل: يوصيكم الله في عموم الوارثين... والحكمة في هذا التفاوت، في هذه الحالة بالذات هي أن الذكر هنا مكلف بإعالة أنثى - هي زوجة - مع أولادهما... بينما الأنثى الوارثة - أخت الذكر - إعالتها، مع أولادها، فريضة على الذكر المقترن بها... فهي - مع هذا النقص في ميراثها. بالنسبة لأخيها، الذي ورث ضعف ميراثها، أكثر حظا وامتيازا منه في الميراث. فميراثها - مع أشقائها من الانفاق الواجب هو - ذمة مالية خالصة ومدخرة، لجبر الاستضعاف الأنثوي، ولتأمين حياتها ضد المخاطر والتقلبات... وتلك حكمة إلهية تخفى على الكثيرين»[2].

عند مقارنة الإفادات النهائية لجهود التوفيقيين وعامة الذابين عن الحقوق المالية للمرأة المسلمة في الشريعة الإسلامية. نجدها متقاربة من حيث تجلية الحكمة التي ينطوي عليها هذا الحكم الشرعي لكن، محمد عمارة تميز ببذل جهد مشكور في محاولته الاستقرائية لقسمة وأنصبة الميراث على الذكور والإناث فأعطانا ذلك التحليل الذي عرضناه بطوله عن فلسفة التشريع الذي خفي على الكثيرين.

ويمكن أن نبدي بعض ملحوظات على دراسة عمارة فبالنسبة للمعيار الأول الذي يقف وراء التفاوت بين نصيب الأنثى والذكر وهو درجة القرابة بين الوارث وبين المورث وإنه كلما اقتربت الصلة زاد النصيب في الميراث وكلما ابتعدت الصلة قل النصيب في الميراث دونما اعتبار لجنس الوارثين فإن هذه القاعدة ليست على إطلاقها فبنت ابن الابن إذا توافرت لها

---

(١) سورة النساء، الآية: ١١.

(٢) المصدر نفسه، ٦٧ - ٦٩.

شروط الميراث بالفرض فإنها ترث النصف بغض النظر عن قربها من الميت.

أما المعيار الثاني الذي يقول بأن الأجيال التي تستقبل الحياة عادة ما يكون نصيبها من الميراث أكبر من نصيب الأجيال التي تستدبر الحياة فأيضا هي قاعدة غير مطلقة فابن الأخ على الرغم من أنه مقبل على الحياة والأخ أقرب إلى الإدبار عنها فهو لا يرث مع وجود الأخ مع أن ابن الأخ مقبل والأخ مدبر.

وعن جزمه في تعليقه على المعيار الثالث بأن القرآن الكريم لم يعمم هذا التفاوت بين الذكر والأنثى من عموم الوارثين وإنما حصره في حالة واحدة في الآية القرآنية ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾[١]. فنقول ليس حصرا في هذه الحالة وحدها وإنما أيضا في حالة الأخوة والأخوات في قوله تعالى ﴿وإن كانوا أخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين﴾[٢].

وبعد أن يفرغ عمارة من شرحه لتلك المعايير التي يرى أنها تحكم التفاوت بين أنصبة الوارثين والوارثات.

يزيد العلمانيين إيضاحا فيقول: «إن استقراء حالات ومسائل الميراث - كما جاء في علم الفرائض (المواريث) - يكشف عن حقيقة قد تذهل الكثيرين عن أفكارهم المسبقة والمغلوطة في هذا الموضوع، فهذا الاستقراء لحالات ومسائل الميراث يقول لنا:

١ - إن هناك أربع حالات فقط ترث فيها المرأة نصف الرجل.

٢ - وهناك حالات أضعاف هذه الحالات الأربع ترث المرأة مثل الرجل تماما.

٣ - وهناك حالات عشر أو تزيد ترث فيها المرأة أكثر من الرجل.

٤ - وهناك حالات ترث فيها المرأة ولا يرث نظيرها من الرجال.

أي أن هناك أكثر من ثلاثين حالة تأخذ فيها المرأة مثل الرجل أو أكثر منه أو ترث هي ولا يرث نظيرها من الرجال، في مقابل أربع حالات محددة ترث فيها المرأة نصف الرجل...»[٣].

---

(١) سورة النساء، الآية (١١).

(٢) سورة النساء، الآية (١٧٦).

(٣) التحرير الإسلامي للمرأة، ص ٦٩، وهذه العناصر الأربعة المستنتجة من الاستقراء نقلها عمارة نصا وأحال إلى مصدرها، كتاب (ميراث المرأة وقضية المساواة)، للدكتور صلاح الدين سلطان، ص ١٠ - ٤٦، طبعة القاهرة - دار النهضة، مصر ١٩٩٩م، سلسلة في التنوير الإسلامي».

ويعتبر فهمي هويدي ميراث المرأة ومشاركتها السياسية أهم مجالين يجب التطرق إليهما وتقديمهما في حوارنا مع المعترضين الزاعمين بأن الإسلام اضطهد المرأة في حقوقها[1].

وكان مقال هويدي في موضوع الميراث أكثر دقة من تناول محمد عمارة مع أن كليهما اعتمد على ذات المصدر العلمي في بحثه[2]، وإن كان عمارة أكثر توسعا في جوانب الموضوع.

إلا أن ثمة ما يوحي بتناقض لدى هويدي ورد في سطور متتالية لا بد من إزالته فتحت عنوان «في ٤ حالات المرأة ترث نصف الرجل»، يذكر أنه «إذا توفى الابن ولا أولاد أو زوجة له، فالأم ترث الثلث ويرث الأب الثلثين»[3]، وبعد سطور يقول «الحالات التي ترث فيها المرأة أكثر من الرجل واضحة في الميراث للفرض الذي أورده القرآن الكريم، فأكبر الفروض في القرآن هو الثلثان ولا يحظى به واحد من الرجال، وإنما هو للنساء»[4].

فكيف نوفق بين قوله الأول الأب يرث الثلثين وقوله الثاني الثلثان ولا يحظى به واحد من الرجال، والجواب أنه لما أثبت في المرة الأولى حصول الرجل «الأب» على الثلثين لم يكن يقصد النصيب المفروض، وإنما يأخذه بالتعصيب (الباقي) أي بعد أن يعطي كل فرد حقه من النصيب المفروض، أما في الحالة الثانية التي نفى فيها أن يحظى الرجل بالثلثان، يريد الأنصبة المفروضة للنساء والرجال وليس فيها نصيب مفروض للرجال بالثلثين، وبهذا يزول التناقض الموهوم.

ويخرج فهمي هويدي من المؤتمر الذي ناقش فيه الجمع الذي يصر على دَمْغِ الإسلام بتكريسه لدونية المرأة من خلال أحكامه المتعلقة بمشاركة المرأة في الولايات العامة، والميراث بنتيجة مهمة وصادقة فيما يخص المنهجية الغائبة لدى العلمانيين في تشكيل ثقافتهم عن أحكام الإسلام، يختم هويدي كلامه قائلا: «لم يكن بمقدوري أن أتعرف على رد فعل ما قلت لدى المستمعين والمستمعات، لكن لفت نظري أن المشاركين تركوا مسألة المشاركة السياسية

---

(١) حديث مُعَادٌ عن مساواة الرجل والمرأة في الإسلام، مجلة «المجلة» (العدد ١١٢٢)، بتاريخ ١٢ - ٢٠٠١/٨/١٨.

(٢) ميراث المرأة وقضية المساواة، د. صلاح الدين سلطان.

(٣) حديث مُعَادٌ عن مساواة الرجل والمرأة في الإسلام، مجلة «المجلة» نفس العدد والتاريخ.

(٤) المصدر نفسه.

وتركزت أغلب أسئلتهم على مسألة الميراث، وقال بعضهم أن هذه هي المرة الأولى التي يسمعون فيها أن المرأة يمكن أن تتساوى في الميراث مع الرجل كما يمكن أن تتجاوزه وتحصل على نصيب أكبر منه.

وأدركت في النهاية أن أكثر المشاركين قرأوا عن الإسلام ولم يقرأوا فيه، الأمر الذي أوقعهم في الالتباس والبلبلة حتى شوهت إلى حد كبير أفكارهم ورؤاهم وأصبحوا بحاجة إلى إعادة تثقيف من جديد»[1].

(١) المصدر نفسه.

تفنيد ما شبهوا به حول الميراث

أحسب أن ما أوردناه من إجابات المدرسة التوفيقية وردودها على شبهات العلمانيين حول نصيب الأنثى من الميراث، كافٍ في إقناع من كان جاهلاً أو غافلاً عن تفاصيل وحكمة ومقاصد هذا التشريع الرباني ممن لم يتعرضوا لرياح الشبهات.

لكن هذه الدراسة لا تجعل في أولوية خطابها أولئك الغافلين فحَسْب، وإنما الأولية لغلاة العلمانيين الذين يتناولون قضية ميراث الأنثى وغيرها من الأحكام التفصيلية المتعلقة بها، من باب أنها منتج ثقافي صدر من بيئة معينة، لا علاقة لها بمصدر منفصل ومتعال على واقع البشر، ونقصد به «الوحي» لذا فإن إجابات التوفيقين غير كافية في رد طعون وتأويلات العلمانيين.

لذا نضيف على ما سبق بيانه بأقلام التوفيقيين الكبار - لا سيما محمد عبده ورشيد رضا ومن وافقهم كالعقاد ومراد هوفمان - هذا الرد الذي نحاول فيه استكمال ما نقص وبلورة الموضوع في صورة إجمالية مع إشارة لبعض ما يستحق الذكر مما أثاره العلمانيون حول هذا الحكم الشرعي مقسمين الرد إلى نوعين:

الأول: ردود عامة: تبين مقاصدهم الكلية.

الثاني: ردود خاصة تجمع المزاعم المشتركة لديهم والرد عليها.

○ الرد العام:

أولا: نظام الميراث نظام لا إرادي ينتسب إلى الأحكام التفصيلية التي عالجت النصوص من الكتاب والسنة كافة جوانبها ولم تترك للبشر أي جانب للاجتهاد - اللهم إلا لتوسيع دائرة فهم النصوص - وإخضاع التطبيقات التي جدت بعد وفاة النبي ﷺ في عهد كبار الصحابة - إخضاعها لضوابط الميراث، وقواعده الثابتة بالنصوص من القرآن والسنة.

كما في قضية ميراث الجد مع الأخوة... فهي لم تُثر في حياة النبي ﷺ، لأنه لا يتصور

اجتماع جد الميت مع اخوته في مسألة واحدة كثيرا في عصر النبوة، وذلك لأن صيرورة المسلم الذي دخل ابتداء في الإسلام تحتاج إلى زمن طويل لكي يصير جدا له أحفاد يرثهم، وبعثة النبي ﷺ لم تزد عن ثلاثة وعشرين عاما فطبيعي أن تزيد هذه التطبيقات في عهد الصحابة ومن يليهم[1].

ثانياً: نظام الميراث يقترب في أحكامه من تكاليف العبادات فهو خلافة إجبارية في المال لا تحتاج إلى اتفاق أو تعاقد - فالإنسان بموته - تصير أمواله تركة غير منسوبة لأحد. فتعود إلى المالك الأصلي وهو الخالق لجميع النعم في الكون والذي بأوامره كانت خلافة الإنسان للمال - لإعمار الأرض بمنهج الله سبحانه والتمتع بنعمها - فيتم تقسيمها بإرادة خالقها لا بمالكها الذي انقطعت ذمته المالية بالموت - فتنسب لمالكها وهو الله سبحانه، وتقسم بأوامره التي شرعها للفرائض، فلا تحتاج إلى إيجاب من المورث ولا إلى قبول من الوارث - وبالتالي لا يملك المورث حرمان أحد ورثته من فرضه في الميراث، كما لا يستطيع رفضه لأنه مقدم من عند الله - فَيلزم لصاحبه بموت المورث.

ويترتب على هذه الطبيعة أنه لا يجوز لأحد أن يعدل أو يغيّر الفرض، لأنه ثبت بالنص القطعي الذي لم يترك تفصيلاً إلا بيّنه فلا يحتاج إلى اجتهاد[2].

ثالثا: من أهم أسباب التشريع السماوي للميراث واهتمامه بتنظيمه، لغرس روح المنافسة للعمل - ودفع الإنسان للكسب وبما يزيد عن حاجته - ليقدر أن حياته لن تنتهي بموته، وإنما هي موصولة لأهله وأقرب أقاربه من بعده، فالإنسان لو علم أنه لا يدري أين سيذهب ما يفضل من ماله بعد وفاته - لفترت همته عن الكسب، وقل الإنتاج وانعدم الإدخار ولحاول كل فرد أن ينفق كل ما عنده وازداد البذخ والإسراف، واقتصر جهده في العمل على قدر

---

(١) ومع هذا البيان القطعي المفصل لنظام المواريث، فإن الشريعة واقعية وعملية، «فليس للمورث سلطان على ماله بعد وفاته إلا في الثلث، ليتدارك به تقصيراً دينياً فأراد أن يفتديه بالمال أو ليواسي من يستحق المواساة ممن تربطه به صلة مودة أو قرابة بعيدة لا يستحق بها ميراثا، أو لينفقه في جهات البر ومصالح الجماعة التي يعيش فيها، أما الثلثان فليس له فيهما سلطان، والخلافة فيهما يتولاها الشارع يوزعها بين أسرته بالقسطاس المستقيم، كل مقدار حاجته أو بمقدار قرابته». انظر: محمد أبوزهرة، أحكام التركات والمواريث، ص ١٩٥، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٣.

(٢) وهذا التعليل في عدم استيعاب زمن البعثة النبوية لكافة أشكال التطبيقات في الميراث يسلم له في حالة إسلام الأفراد، ويستدرك عليه في حالة إسلام القبيلة بأكملها، وفيها الجد والجدة وغيرهما أو الأسرة بمجموعها، ويمكن أن يضاف إلى ما ذكرته بإيراد احتمال آخر، وهو: أن أحوال الجد مقيسة في كثير من الأحيان على الأب في مسائل الميراث، فيقوم الجد مقام الأب عند عدم وجوده، ولهذا ورد في الشرع تسميته أباً في القرآن والسنة كقوله تعالى: {واتبعتُ ملة آباءي إبراهيم وإسحاق...} وقوله عليه السلام: (ارموا بني إسماعيل فإن أباكم كان رامياً).

مع العلم أن الجد يختلف عن الأب أيضاً في أحوال، ولكن ربما حدث في عهد النبي صلى الله عليه وسلم من هذا القبيل الذي لم يكن فيه خلاف، وإنما مسائل وحوادث الخلاف وقعت بعد زمن النبي صلى الله عليه وسلم خصوصاً المختلف فيها.

ولهذا يقول أحمد العلماء في مسائل الجد: «حفظت في الجد سبعين قضية - أي حادثة - يخالف بعضها بعضاً».

انظر: الأحكام الأساسية للمواريث، د. زكريا البري ص٧٨، طبعة المدني - القاهرة.

حاجته.

فالميزان العادل الذي جاء به الإسلام في توزيع الميراث، والخلافة فيه للأقارب والذرية بالعدالة الإلهية إنما هي حافز على العمل والإنتاج، لاطمئنانه على استمراره لأولاده من بعده.

كما هدف الإسلام من تنظيمه لأحكام الميراث تفصيلا بنظام محكم. أن يتفادى الظلم الذي يحدث على ترك أمر الميراث للبشر ليختاروا بعض أقاربهم ويخصُوهم بالميراث دون غيرهم ليتم سوء توزيع الثروة وتسود البغضاء والكراهية والحقد والتقاطع بين الأقارب، لحرمانهم من كسب تركة مورثهم.

كما أن من أسباب تنظيم الشرع لأحكام الميراث بهذا النظام الملزم والمحكم أن قضية المال وتملكه لدى الإنسان من أكثر غرائزه التي يسعى إلى الانفراد به - والسيطرة عليه مثله مثل باقي شهواته الفطرية، تصديقا لقوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ﴾[1].

فلو ترك الميراث لحرية الناس لسادت شريعة الغاب وسيطر القوي على الضعيف وعادت سيرة الجاهلية أدراجها.

لكل هذه العوامل كان لا بد من الوصول إلى نتيجة مقنعة أنه لا يسمح لأحد بتعديل أو تغيير أو إضافة أي أحكام لقواعد الميراث الشرعية، وبالتالي لدى المسلمين لا يقبل هذا الأمر تغيراً أو فكاكاً[2].

---

(١) سورة آل عمران، الآية (١٤).

(٢) انظر: أ. د. زكي الدين شعبان والدكتور أحمد الغندور، أحكام الوصية والميراث والوقف في الشريعة الإسلامية، ص ٢٢٤، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت. وأ. د. يوسف قاسم، الحقوق المتعلقة بالتركات في الفقه الإسلامي، ص ٦٢ وما بعدها، دار النهضة العربية، مصر، ١٩٨٤. وكذا أ. د. بدران أبوالعينين بدران، المواريث والوصية والهبة في الشريعة الإسلامية، ص ٩ وما بعدها، مركز الاسكندرية للكتاب، ١٩٩٧م.

○ الرد الخاص والمباشر على طعن العلمانيين في نظام الميراث الشرعي:

أولا: اتفقت كلمة العلمانيين على اختلاف مشاربهم على ضرورة تغيير نصيب المرأة في الميراث، ويردون دعوتهم هذه إلى أن الأحكام تتغير بتغير الزمان، وأن ذلك من باب المصلحة وأنه حيثما توجد المصلحة فثم شرع الله.

واشتد الهجوم من أمثال الطاهر الحداد بقولهم إن نصوص الشريعة الخاصة بالمرأة ومنها أحكام الميراث تتسم بالجمود وعدم الملاءمة للظروف المستجدة التي تستلزم تغيير الأحكام، ولو أدى ذلك إلى ضرب ثوابت الإسلام، وذلك بتغيير نظام الإرث وتبديله لصالح المرأة.

ونفس هذه الادعاءات يشترك معه غيره فيها كنصر أبوزيد وإسماعيل مظهر. وبإيجاز شديد ودون الدخول في تفاصيل أصولية تبعدنا عن الموضوع الأصلي[١].

فقد فات هؤلاء: أن الحكم لا يتغيّر بتغيّر الزمان إلا في المباحات أو فيما لم يرد فيه نص[٢].

فيقيد الحاكم المباح باختيار أحد المباحات والعمل به أو اشتراط مباح لم يرد فيه نص ولا يمانع الشرع ولا يتعارض معه، كالأخذ بفكرة تسجيل العقار المباع مثلا تمهيدا لنقل ملكيته للمشتري، أو ضرورة توثيق عقد الزواج ليكون حجة أمام القضاء عند الزواج، فهو لا ينشئ العقد في الحالتين وإنما لحفظ الحقوق عند الإنكار، فلا مانع من ذلك.

أما تغيير الحكم المنصوص عليه - الوارد تفصيلا لا إجمالا - والمطلوب تنفيذه على سبيل الفرض والإلزام، والصادر من عليم خبير للتطبيق على الأمة ذات الشريعة الخالدة والأبدية، فهو تغيير لأمر معلوم من الدين بالضرورة. ويكون بداية لتغيير كل حكم لا يعجب طائفة من الكسالى والمنفلتين وأصحاب الأهواء والمصالح الشخصية.

وهنا يظهر من يقول لماذا نصوم رمضان مرة في البرد القارس ومرة في القيظ الشديد... فإذا كان المطلوب منا هو صوم شهر في العام إمتثالاً لأوامر الله فلِمَ لا نثبته ليكون في الأشهر المعتدلة من العام. وكذا في تبديل الصلوات ليحل الظهر محل الفجر ما دام عدد

---

(١) تناولتُ تهافت استشهاد العلمانيين بالقواعد الفقهية والأصولية تفصيلاً، في حديثي عن تعدد الزوجات واتخذنا من أطروحات نصر أبوزيد نموذجاً لذلك.

(٢) أما الأحكام التي تتغير بتغير الزمان هي تلك الأحكام التي بنيت علي مصلحة أو عرف فتتغير بتغير المصالح والأعراف، ومعنى تغير الزمن هو تغير مصالح الناس وأعرافهم، وكذلك ما يقع في دائرة المباحات فللمشرع الوضعي أن يقيد دائرة المباح للمصلحة، ولذلك فكان من المبادئ العامة التي ترك التفصيل فيها لولي الأمر - كمبدأ الشورى - وطريقة تعيين الحاكم، والتعزير.. والوقائع التي لا نص فيها نوعان:

أ - نوع يلحق بما فيه نص لوجود علة مشتركة وهو ما يعرف بالقياس (الاستنباط بمعقول النص).

ب - النوع الآخر ما لا يمكن الحاقه بما فيه نص، هو ما بني على عرف أو مصلحة وهذا الذي يتغيّر بتغيّر الزمان.

وأنظر: القاعدة السابعة: (لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان) في مبحث (العرفْ وقواعد الفقه الكلية). ص١٦٤ من كتاب العرف والعادة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، للدكتور حسنين محمود حسنين.

الركعات ثابتاً. وهكذا... حتى نصل إلى هدم أحكام الاعتقاد المباشرة.

كما أن القول بالتغيير من باب المصلحة، يكشف جهل هؤلاء بأنواع المصلحة لدى الأصوليين وان هناك مصلحة تسمى المصلحة المعتبرة وهي التي ورد فيها نص من الشارع يفعلها وهي التي يجري فيها القياس إذا كانت معقولة العلة. وأن هناك مصلحة ملغاة وهي التي ورد نص من الشارع بتركها والكف عنها، وكلتا المصلحتين لا يمكن المساس بهما، أما المصلحة المرسلة، فهي التي أطلقت عن النص باعتبارها أو بإلغائها وهي أيضا تنسب إلى أحد النوعين السابقين عند تغليب أحد الجانبين فإن لم يمكن فهي المرسلة عن النص.

وأحكام الميراث من باب المصلحة المعتبرة التي نص على وجوب العمل بها فلا يجوز المساس بها، لأنها من باب المقدرات الشرعية، ويدعم هذا ورودها مفصلة.

فالمسألة ليست بالهوى والتشهي فيكيف كل من شاء أمراً بأن هذا مصلحة - ويتغير بمصلحة - فإذا كان المهندس لا يستطيع الاجتراء بوصف عمل من أعمال الطب فهل يتصور ذلك ويصح في أمور الدين والاعتقاد الثابتة بالنصوص القطعية.

أما فكرة تفريغ النصوص من مضمونها، وزعم إبقاء ألفاظها وشكلها فقط بحجة مواكبة العصر وملاءمة المستجدات فهي فكرة تكررت من كل العلمانيين - لزعزعة الثبات والتقديس لآيات القرآن الكريم كخطوة للبعد تدريجياً عن الامتثال للنصوص والتعبد بها والطاعة لصاحبها.

كما فات هؤلاء العلمانيين أن القرآن أول ما نزل منه تدرجاً في تشريع أحكام الميراث لتغيير ما كان عليه العرب في الجاهلية، كان متعلقا بالمرأة، عندما لفت المولى عز وجل أنظار المسلمين بقوله: ﴿وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَفْرُوضاً﴾[1].

وتتجلى حكمة المشرع التي يغفل عنها الواهمون - فيما يخص المرأة - من خلال تفريعات هذا الحكم - المواريث - أنه «إذا انتقل الميراث من عمود النسب إلى الحواشي، ويوزع بينهم من غير أن تستبد قرابة دون قرابة، فإذا كان إخوة أشقاء، ولأم، ولأب، وزع بينهم الميراث في

---

(١) سورة النساء، الآية (٧).

كثير من الأحوال، فأولاد الأم، يأخذون مع وجود أولاد الأب والأم، مع تعارف الناس في كل العصور على أن أولئك أقرب رحما، وأوثق صلة وهم نصراؤه وأعوانه، ولكن لكيلا تتجمع التركة في حيز واحد أعطوا.

وليس إعطاء أولاد الأم لتوزيع المال وعدم تجميعه فقط، بل إن ذلك أيضا لنصرة الأمومة، وإعلان قوة علاقتها، وأنها تربط الأولاد، كما يربط الأب بين أولاده، وهو رد قوي صريح لما كان يجري عليه عرف العرب من عدم اعتبارهم قرابة الأم، ثم هو فوق ذلك من شأنه أن يشعر الإخوة الذين تربط صلة الأمومة بينهم بأنهم لا يقلون قوة في علاقتهم عمن تربطهم صلة الأبوة، ثم هو فوق هذا وذلك يجعل الأولاد لا ينفرون من زواج أمهاتهم، ولا يعضلونهن لتوهم عار أو نحوه، لأنهم يعلمون أنهم بهذا الزواج يصلون قرابات بقرابتهم، ويزيدون الأنصار والأولياء، والله بكل شيء عليم»[1].

○ ثانيا: أوهام المثقفين:

عند قراءة جدليات أساطين الملاحدة والعلمانيين في انتقاداتهم على أحكام الشريعة الإسلامية، نجد أن جدلياتهم تعتمد على المغالطات الفاحشة، أو المغالطات المقنعة بالحيلة والخداع، جعلت أحكامهم على الشريعة لا تختلف عن مقلديهم من الدهماء فتساوى المثقف العلماني مع مقلده من دهماء الناس.ومن دلائل ذلك، الجهل والسطحية الذي يبديه منظرو العلمنة في إطلاق التهم بلا دليل، حيث يتفق هؤلاء العلمانيون على ظلم الإسلام للمرأة بجعلها نصف إنسان بدليل أن نصيبها في الإرث نصف نصيب الرجل!

وهؤلاء يرددون كالببغاوات ما ذكره المستشرقون من قبلهم دون فهم أو حتى قراءة أحوال ميراث المرأة في الشريعة الإسلامية.

ومصدر الوهم الكبير الذي أوقعهم في هذه المغالطة الشائعة هو فهمهم لقوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾[2] على أنه قانون عام سارٍ في أحكام الميراث.

---

(١) محمد أبوزهرة، أحكام التركات والمواريث، ص ١٩٨ -١٩٩.

(٢) سورة النّساء، الآية (١١).

لكنه وهم ينطوي على خلل منهجي ناشئ من التعمد أو الكسل عن البحث والاستقراء للمسألة المبحوثة. وهذا ما عنيت به سالفاً في قولي أنهم يقعون في مغالطة مقنّعة بالحيلة تعتمد على «تعميم أمر خاص، والمغالطة هنا تنسب إلى بعض أفراد العام ما ليس له من أحكام بغية التضليل»[1]. وهذا ما درج عليه المستشرقون وتبعهم العلمانيون في بلاد الإسلام.

وإليك هذا البيان بالشواهد توضيحاً للحق وإبطالا للوهم والتلبيس:

ابتداءً فإن الرجل لا يرث مثل نصيب امرأتين إلا في حالتين إجمالا ويمكن أن يكونوا أربعاً تفصيلا...

وهي حالة الابن مع البنت، ويحل محلها عند عدم وجود الابن بنت الابن وابن الابن. وكذا الأخت الشقيقة والأخ الشقيق ويحل محلهما عند عدم الأخ الشقيق الأخت لأب والأخ لأب.

ولا توجد أي حالات أخرى نص فيها على أن نصيب الرجل ضعف نصيب الأنثى ابتداء.

وما عدا ذلك من حالات، لا يخلو حال الأنثى عن حالات ثلاث:

أ - إما أن تساوي المرأة الرجل في التعصيب[2]، مثل اجتماع الأخ لأم مع الاخت لأم، فهم يرثون بالتساوي فيقسمون الثلث عند توافر شروط إرثهما - لقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِن ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ﴾[3] أي متساوون في التقسيم بينهم لا فرق بين ذكر وأنثى.

ومثل وجود الجد أب الأب، والجدة أم الأب ومعهما الابن.

فبالرغم من مساواة الجد لهذه الجدة في الدرجة لم يعصبها ولم يرث ضعف نصيبها بل يحصل كل منهما على السدس.

---

(١) عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني، صراع مع الملاحدة حتى العظم، ص ١٦، دار القلم، دمشق، ط الخامسة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

(٢) إن هناك فرقا بين الإرث بالفرض والإرث بالتعصيب، فالميراث بالفرض هو أخذ الوارث قدراً محدداً ونصيباً مفروضا له من التركة في تركة موروثة من غير انتظار لأحد، ولما عسى أن يفضل عنه. أما الإرث بالتعصيب فهو انتظار أصحاب ا لفروض حتى يأخذ كل منهم ما فرضه له الشارع الحكيم، فالعاصب إما أن يرث الكل إذا انعدم أصحاب الفروض، وإما أن يأخذ ما فضل عنهم بعد أخذ كل منهم فرضه، وإما أن يحرم من التركة كلها إذا لم يفضل عن أصحاب الفروض شيء فالعاصب مهدد بأصحاب الفروض وليس صاحب الفرض مهددا بأحد قد يضعف نصيبه أو يحرمه بالكلية من الإرث. انظر: محمد شرحبيل، شبهات حول نصيب الأنثى من الميراث، جـ٢، ص ١٦٤ - ١٦٥، الدورة الخامسة لحقوق المرأة وواجباتها في الإسلام، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية وجامعة الصحوة الإسلامية، ٨ - ٩ رجب ١٤١٩هـ/ ٢٩ - ٣٠ أكتوبر ١٩٩٨م.

(٣) سورة النساء، الآية (١٢).

ب - حالة ترث فيها المرأة أضعاف نصيب الذكر ومن أمثلة ذلك: لو مات وترك بنتين وعشرة إخوة أشقاء، تحصل البنتان على ثلثي التركة ويشترك العشرة إخوة في الثلث المتبقي، تقسم عليهم بالتساوي لكل واحد منهم عشر هذا الثلث في الذي تستقل فيه الأنثى الواحدة بنصيب يساوي نصيب العشرة أخوة.

ومثل البنت في نفس الحالة بنت الابن. وكذا الأخت مع الأعمام أو أبناء العم أو أبناء الأخ.

جـ - حالة واضحة وحاسمة وهي الحالة التي تحجب فيها المرأة العديد من عصبة الرجال وتحرمهم من الميراث، كما في حالة العصبة مع الغير. مثل الأخت الشقيقة إذا اجتمعت مع الفرع الوارث المؤنث ولا يوجد معها الأخ الشقيق العاصب لها تتحول الأخت الشقيقة إلى عصبة عملاً بالقاعدة المستقرة عند الفرضيين: «الأخوات مع البنات عصبة»[1] وقضائه ﷺ بذلك.

فنعطى للأنثى من الفرع الوارث فرضها وتأخذ الأخت الشقيقة الباقي فتصير في قوة الأخ الذكر وتحجب كل من يحجبه الأخ الشقيق، فتحجب هذه الأنثى الأم لأب ومن باب أولى ابن الأخ الشقيق، وابن الأخ لأب، وكذا العم الشقيق والعم لأب، وابن العم الشقيق وابن العم لأب.

وكذا تصنع الأخت لأب نفس الفعل مع من دون الأخ لأب من الرجال إذا كانت عصبته من الغير مع الفرع الوارث المؤنث، عند حلولها محل الأخت الشقيقة، فتحجب أبناء الأخ الشقيق، وأبناء الأخ لأب، والعم الشقيق والعم لأب وأبناؤهما. لأنها في قوة الأخ لأب.

ما رأيكم يا معاشر العلمانيين فيما تزعمون دون علم وبجهالة شديدة في الحكم ترديداً ميكانيكاً من اللاحق للسابق دون فهم!!

هل شاهدتهم الزوجة عند موت زوجها وليس له أبناء، ترث ربع تركته وأشقاؤه الرجال قد لا يرثون شيئاً.

مثال: لو مات رجل وترك زوجة وأب وأخوة أشقاء فتحصل الزوجة على الربع والأب يحصل على الباقي والأخوة محجوبون بالأب، وهذه المرأة مع رجال ترث وهم لا يرثون.

---

(١) ذكر البخاري في كتاب الفرائض باباً بعنوان «ميراث الأخوات مع البنات عصبة»، وفي الدارمي جـ٤، ص١٨٩٩ بتحقيق حسين أسد، أثر عن زيد بن ثابت، دار المغني، المملكة العربية السعودية، ط الأولى، ١٤١١ هـ - ٢٠٠٠م، وانظر: العذب الفائض شرح عمدة الفرائض لإبراهيم الفرضي، جـ١ ص٩٢.

هل سيصر هؤلاء على الترديد بجهالة فاضحة للوهم الكبير أن نصيب الرجل مطلقاً - كما يزعمون - بنصيب امرأتين؟!

إن إصرار العلمانيين على إثارة هذه الشبهة جعل منها مادة يَشْغَب بها المتعالمون من الجمعيات النسائية المتغربة وأصحاب النزعات المعادية للدين، ويثيرونها في المنتديات الثقافية والحوارات الفضائية، مما جعل الباحثين المسلمين يتقصدون الإجابة عنها بما يفاجئ الجاهلين، المطالبين بالأخذ بما تقرره الهيئات الغربية المشبوهة من خلال الأمم المتحدة. كما فعل الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة الدكتور عبدالله العبيد، عندما نشر في الصحافة مادة حول رد الشبهة عنونها بالخط العريض: «نعم في الإسلام قد ترث المرأة ما يزيد على إرث عشرة رجال»(1).

والأستاذ محمد شرحبيل، يضرب مثلاً على أن الأنثى ترث أحياناً أضعاف ما يرث الرجل، بحالة لا تخطر على بال عامة المسلمين الموحدين، فكيف سيكون وقعها على أولئك الطاعنين.

يقول: «فلو اجتمعت أخت شقيقة ومائة من الأخوة للأب، فإن الأنثى ترث مثل حظ مائة ذكر حيث تصبح المسألة من مائتين تأخذ الأخت الشقيقة مائة، ويأخذ كل أخ لأب سهما واحدا فقط.

وكذا البنت مع الاخوة الأشقاء أو مع الاخوة للأب، أو الأعمام أو أبناء الأعمام، أو أبناء الاخوة، أو أبناء الأبناء الذين ماتوا قبل والدهم، فإن الأنثى في هذه الحالة ترث نصف التركة فرضا إن انفردت، وترث الثلثين من مجموعة التركة فرضا ان تعددت، ويقسم النصف أو الثلث الباقي بين سائر الذكور ولو كانوا خمسين أو مائة، فقد ترث الأنثى مثل حظ خمسين أو مائة من الذكور، فريضة من الله»(2).

أما بالنسبة للحالتين اللتين حصر فيهما إرث الرجل بمثل نصيب امرأتين، فقد تم الإجابة عنهما عند استعراضنا إجابات المدرسة التوفيقية ومفادها أن هذا التفاوت إنما هو لإلزامه

---

(1) جريدة الشرق الأوسط، بتاريخ ١٧/٧/٢٠٠٠.

(2) محمد شرحبيل، شبهات حول نصيب الإنثى من الميراث، جـ٢، ص ١٦٦ - ١٦٧، الدورة الخامسة لحقوق المرأة وواجباتها في الإسلام.

بواجبات أعظم من هذه الزيادة مرات عديدة، وأنه لو خُيّر هذا الرجل بين هذه الزيادة وبين ما سيلقى عليه من أعباء مالية، لاختار نصيبا مثل المرأة، ولأن هذه الزيادة تكليف له لا تمايز من أجل تشريفه على الأنثى كما يتوهم المبطلون، فهو سيزوج اخته ويرعى أمه وأشقاءه الصغار ويزوج نفسه. ولو ترملت أخته أو طُلِّقت لعادت إلى كنفه.

وبالتالي فحالات النصيب المضاعف للرجل لها مبررها وضرورتها وعند تأمل القسمة الرياضية النهائية لنصيب كل من الذكر والأنثى مع الأخذ بالاعتبار توزيع المهام والواجبات نجد أن كلاً منهما أخذ حقه بالتمام والقسط.

أما من ذهب من هؤلاء بالاعتراض على نظام المواريث بالكلية - كسعد الدين إبراهيم - لأنه كما زعم يتعارض مع تكافؤ الفرص ومع مبدأ من يعمل يملك، ولمجابهة تضخم الثروات الهائلة فيُرد عليه: بأن العكس ضد ما تقول من أن ترك العمل بنظام الميراث في الإسلام هو الذي يذهب بتكافؤ الفرص. فالميراث في الإسلام يقوم على العدل والمساواة وأن ضوابطه تطبق على الجميع دون تفرقة من حيث الشروط والأسباب والموانع، وإعطاء الفروض وضوابط الحجب والتعصيب. على العكس لو ترك الأمر للمورث يختار ورثته سيختار من شاء ويجنب من يشاء طبقا لعاطفته وهواه فيترك الأحقاد والبغضاء بين أبنائه.

كما أن في القول بأن من يعمل يملك ماله، مبدأ يدل على ضحالة في الثقافة الشرعية والقانونية لأن ذمة الإنسان التي يمتلك بها تنتقض بوفاته ولا ينسب المال له كما أسلفنا، بل يصبح تركة لا مالك لها إلا الله فيطبق عليه شرعه.

ولو قيل بأن التصرف سيكون حال حياة صاحب المال فَيُرد بأن ذلك لا يكون إرثا، بل يكون في صورة تعرف بالبيع أو الهبة أو الوصية.

كما أن فكرة أن الميراث يزيد الغني غنى ويؤدي إلى تضخم الثروة. لأنها خلافة إلى أشخاص محدودين فيزيدون تخمة وغنى، نرد عليه: بأن هذا نوع من التدخل في المشيئة وفي قضية الموت والحياة، من أدراك أن الغني سيظل غنيا، وأن الخلافة محددة سلفاً فربما

---

(١) في عام ١٩٩٩م وفي خطوة جريئة أقام التلفزيون السوري حواراً فكرياً في حلقتين بثهما التلفزيون السوري، بين الشيوعي طيب تيزيني وأستاذ الشريعة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، وتناول الحوار موضوعات: العقل ومدى إمكانيته للوصول إلى الحقيقة مع الاستقلال عن مصدر مساندٍ متعالٍ ومنفصل عنه، وموضوع الحداثة والأصالة، والاجتهاد والتأويل في قراءة النصوص الدينية، ومبدأ المصلحة المرسلة وتاريخية النصوص، ومفهوم القداسة والعصمة، وأخيراً المرأة. وطرح الدكتور التيزيني شبه الميراث في زمن عمل المرأة فأجاب البوطي إجابة مختصرة ثم قامت «دار الفكر» في دمشق بإصدار كتاب اشترك فيه البوطي والتيزيني في ابداء رأيه فيما طرح في بعض مسائل الحوار التلفزيوني. وعقب كل منهما على رأي واجتهاد صاحبه.

ثم طبع ذلك في مؤلف يقع في (٢٤٤) صفحة من القطع المتوسط. تحت عنوان «الإسلام والعصر تحديات وآفاق»، دار الفكر، دمشق، ط الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

مات الصغير قبل الكبير والعكس فهي مسألة غير محددة - وغير مسلمة، والقول بأن التركة تعود لِملكية الدولة باطل لأنه يؤدي إلى أن الإنسان لا يعمل إلا بقدر ما يحتاج لأن الزيادة تعود إلى غير أولاده وأقاربه فيموت الدافع للعمل وتعطل الطاقة الإنتاجية عند الإنسان.

○ هل يختلف الحكم إذا استغنت المرأة بعمل أو ثروة؟

عندما يُلزم الخصوم بالحجة من خلال عرض قضية المواريث بصورتها الكلية وشرح تفاصيلها وذكر مقاصدها، ولا يجدون أمامهم أي سبيل للمكابرة، فإنهم يلجأون إلى حجتهم الأخيرة، بأن ما عرضتموه من حكمة الشريعة وعدالتها في توزيع المواريث مقبولاً في زمن كانت المرأة معزولة عن النشاط الاقتصادي والانخراط المتزايد في الأعمال والوظائف العامة. أما اليوم فقد غدت المرأة شريكاً للرجل في الأعمال كلها تقريباً، وأخذت تتحمل عبء الإنفاق على نفسها وغيرها من أهلها، وأحياناً يكون دخلها أكبر من الدخل المالي لعائلها سواء كان أباً أو أخاً أو زوجاً.

وصارت في كثير من المجتمعات المسلمة شريكاً لزوجها في تحمل مؤونة الزواج والعيش والغُنْم والغرم. ألا يستدعي هذا التحول الاجتماعي السريع والحاد أن نعيد النظر في تطبيق حكم ﴿لِلذَّكَرِ مِثلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾ ونحاول فتح باب الاجتهاد والتأويل في حالات الميراث التي لا تتناسب مع طبيعة العصر. هذه أطروحة العلمانيين المجاملين المتلطفين. أما غلاتهم فيصرحون بأن هذا دليل على أن الشريعة استنفدت أغراضها وآن الأوان لقبرها وتجاوزها. كما بدر ذلك في تصريحات حكام ومفكرين.

ونسرد إجابة الدكتور البوطي على هذه الشبهة بتمامها لسد هذه الثغرة الواسعة التداول والانتشار في الأوساط الحوارية.

قال الدكتور البوطي: «والجواب أن الشارع يفرق في هذه المسألة أو الحالة التي نفرضها،

بين الحافز الأخلاقي، والإلزام الشرعي أو القانوني.

أما من حيث النظر إلى الحافز الأخلاقي، فإنه يفتح المجال واسعاً أمام المرأة، بنتاً كانت أو زوجة أو أختا، للاشتراك مع أخيها أو زوجها أو بقية أقاربها الرجال، في سائر وجوه الإنفاق. فالمرأة مدعوة، بمقتضى الحافز الأخلاقي، إلى التخفيف من الأعباء الملقاة على زوجها، في نطاق المهر، ومجال النفقة الدائمة على البيت، سواء عن طريق مشاركتها له في كل ذلك، أو في تجاوز ما تستطيع أن تتجاوزه من حقوقها في المهر أو النفقات. كما أنها مدعوة بمقتضى الحافز الأخلاقي ذاته إلى أن تنفق على أبيها وأمها وبقية أصولها ما أمكنها ذلك.

وقد روى الشيخان من حديث زينب الثقفية زوجة عبدالله بن مسعود أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول للنساء: «تصدَّقن يا معشر النساء ولو من حُلِيِّكُنّ...» قالت- فرجعت إلى عبدالله بن مسعود، فقلت له: إنك رجل خفيف ذات اليد، وإن رسول الله قد أمرنا بالصدقة، فأْتِه فاسأله، فإن كان ذلك - أي التّصدق عليك - يجزئ عني، وإلا صرفتها إلى غيركم. فقال عبدالله: بل أئتيه أنت، فانطلقت فإذا امرأة من الأنصار بباب رسول الله ﷺ، حاجتي حاجتها. وكان رسول الله ﷺ قد ألقيت عليه المهابة. فخرج علينا بلال. فقلنا له: ائت رسول الله ﷺ، فأخبره أن امرأتين بالباب تسألانك أتجزئ الصدقة عنهما على أزواجهما وعلى أيتام في حجورهما؟ ولا تخبره من نحن. فدخل بلال على رسول الله ﷺ فسأله.. فقال له رسول الله: من هما؟ قال: امرأة من الأنصار وزينب. فقال رسول الله ﷺ: أي الزيانب هي؟ قال: امرأة عبدالله، فقال رسول الله ﷺ: «لهما أجران، أجر القرابة وأجر الصدقة»[1].

غير أن الحافز الأخلاقي إنما تبرز قيمته في مناخ الحرية كما هو معلوم. إذ الإلزام بالإنفاق على الزوج والأب ونحوهما ليس من شأنه أن يبرز خلق الكرم والسخاء لدى الزوجة التي تلزم بذلك.

ولذا فإن استثارة الحافز الأخلاقي لا تصلح أن تكون بديلا من الواجب الذي يلاحق الزوج والأب والولد بضرورة الإنفاق... إذ قد لا يوجد لدى الزوجة مثلاً هذا الحافز.

---

(١) رواه البخاري حديث رقم (١٤٦٦)، في كتاب الزكاة، باب الزكاة على الزوج والأيتام في الحجر، ومسلم رقم ١٠٠٠ في كتاب الزكاة فضل النفقة والصدقة على الأقربين والزوج، والنسائي ٩٢/٥ و٩٣ في كتاب الزكاة، باب الصدقة على الأقارب.

وأما من حيث الإلزام الشرعي، فإن الشارع لو فعل ذلك، أي لو ألزم الزوجة بالإنفاق على البيت أو لو ألزم الأم أو البنت بذلك، لسرى ذلك إلى إلزام المرأة بالخروج إلى العمل لاكتساب الرزق... ولجر ذلك المرأة إلى الوقوع في المشكلات التي وقعت المرأة الغربية فيها عندما ألزمت بالعمل إلزاما، وقد فصلنا القول في طرف من ذلك.

إن حماية المرأة من الوقوع في تلك المشكلات التي اتضح للقارئ مدى خطورتها، تقتضي أن تكون مطمئنة دائما إلى أن رزقها موفور من خلال حياة كريمة بوسعها أن تعيشها وتطمئن إليها، وذلك بمسؤولية أبيها عنها طالما كانت في كنفه، ثم بمسؤولية زوجها عنها إذا تحولت إلى الحياة الزوجية... فإن هي رغبت في ذلك في عمل من أعمال الكسب، لتوفير مال، أو بذل نشاط، فلسوف تجد السبل المشروعة إلى العمل مفتحة أمامها، دون أن تحملها الضرورة على ممارسة أعمال غير لائقة، أو أن تدفعها الحاجة إلى الغياب عن البيت وترك مسؤولياتها في تربية الأولاد ورعاية الزوج، مهملة، كما هي الحال في المجتمعات الغربية.

أي أن الشريعة الإسلامية وفرت للمرأة الحرية الاقتصادية عندما فتحت أمامها مجال العمل النبيل المشروع... ووفرت لها في الوقت ذاته حرية اختيار أن تعمل أو لا تعمل، وأن تختار من الأعمال ما هو الأليق بها والأنسب لكرامتها، عندما ضمن لها النفقة الكريمة عن طريق الأب أو الزوج، في حين أن الغرب استعبدها – تحت اسم الحرية الاقتصادية – عاملة فيما يفرض عليها وتلزم به من الأعمال المتوافرة أمامها، لائقة كانت أم غير لائقة. ثم استعبدها تحت هذا الاسم ذاته، ملزمة بالخروج من منزلها صباح كل يوم، تاركة صغارها وضرورات بيتها، دون أن تملك أي حرية في انتقاء ما هو الأولى بها والأهم في حياتها.

فهذه الحرية الكاملة المضاعفة التي وفرتها الشريعة الإسلامية للمرأة، إنما كان السبيل الذي لا بد منه إليها، أن يكلف الزوج، من دونها، بالمهر يقدمه لها، والنفقة الدائمة يجريها عليها وعلى أولادها، ثم أن تملك بعد ذلك حرية العمل اللائق بها تمارسه إن شاءت، ضمن ملاحظة سلَّم الأولويات بالنسبة للمهام والوظائف التي تلاحقها. وهذا يستدعي إذا اشترك

الأولاد في الميراث، أن يكون للذكر مثل حظ الأنثيين، ليصار بذلك إلى تسوية عادلة بينهما.

وإذا تجاوزنا هذه الحالة المحددة، المرتبطة بهذا الواقع الذي أوضحناه، فإن الذكور والإناث من الورثة يتساوون في الميراث، وقد سبق أن ذكرنا أمثلة عديدة لذلك.

فاعجب بعد هذا، لمن يتغاضى عن قيمة الشريعة الإسلامية، فيما شرعته تكريما للمرأة وتحريراً لها وحماية لحقوقها وأنوثتها... وإذا اقتضى الأمر، لاستمرار تغاضيه، أن يجهل أو يتجاهل، فما أيسر أن يفرَّ إلى ذلك تظاهراً وتمثيلاً. ثم يتغاضى عن شقاء خلالها، والتي الجهأتها إلجاءً إلى أضيق السبل للحصول على لقمة عيشها، بكرامة أو بدونها، حتى لو اقتضاها الأمر أن تقدم أنوثتها قرباناً في هذا السبيل[1].

يتغاضون عن جريمة النظم الغربية التي جرت المرأة إلى هذا الشقاء، كي يظلوا يسبحون بحمدها.

ويتغاضون عن قيمة الشريعة الإسلامية فيما قدمته من ضمانة لتحرر المرأة، وكرامتها، وحماية أنوثتها، كي يملكوا، دون حرج، استمرار الانتقاد الأعمى لها، والانتقاص العشوائي لقيمتها. ولله في خلقه شؤون وشؤون...!»[2].

والحدث الضخم الذي لم يَدُرّ في خلد العلمانيين الذين يصرون على نسبية الأحكام ويلغون صفة الثبات عن ما هو ثابت وقطعي، بحجة اختلاف وضع المرأة العربية التي لم تكن تعمل أيام نزول الوحي، ولم تكن تستقل بمصدر للدخل المالي، أقول ان الحدث الضخم المسكوت عنه لدى خصوم الشريعة، هو أن الرسول ﷺ، قبل بعثته عمل في تجارة خديجة بنت خويلد – رضي الله عنها – قبل زواجه، فكانت هي المالكة الغنية وهو الفقير، ولما تزوجها ونزل عليه الوحي بالرسالة لم يزل فقيراً معدماً، وكانت رضي الله عنها مصدرا مادياً

---

(١) وهذه نتيجة متوقعة لمجتمع ما بعد الحداثة والعلمانية الشاملة التي انتهت إلى إسقاط خصوصية الأنثى وتذكيرها كجزء من إسقاط الثوابت والكليات والقيم العامة واختزال الإنسان في جانبه المادي ونزع كل ما هو روحي أو أخلاقي أو مشترك إنساني. انظر: الدكتور عبدالوهاب المسيري «ما بين حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى: رؤية معرفية» الدورة الخامسة لحقوق المرأة وواجباتها في الإسلام، وزارة الأوقاف المغربية وجامعة الصحوة الإسلامية، جـ٣/٧١ – ١٠٨. وكتابه «الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان» دار الفكر دمشق، ط الأولى، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٢م.

(٢) المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، ص ١١٠ – ١١٣.

ممـولاً لدعوته!

فالصورة معكوسة وعلى نقيض ما يشتهي أو يروج العلمانيون، فلو كان صاحب الدعوة الذي نزل عليه التشريع خاضعا للوضع الاجتماعي لشرع بناء على التجربة الشخصية التي مر بها، وعاشها قبل البعثة وبعدها. ولكن هيهات إنه الوحي الإلهي الذي لم يكن مصدره الواقع الاجتماعي أو التجربة الشخصية، أو الظرف الآني.

وأمـر آخـر يسكت عنه المتطاولون على حق المسلمـة في الإرث، ألا وهو حظ الأنثى من الميراث في الديانات السابقة على الإسلام ومنها اليهودية، فإن الديانات لا تجعل للأنثى شيئا إطلاقا، أو تحجبها عن الإرث إذا كان لها ذكور، ففي التوراة، الإصحاح (٢١) من سفر التكوين: «إذا كان للمتوفى ورثة من الذكور فلا ميراث للبنت»[(١)].

وفي أكثر البلاد النصرانية تحرم البنت من الميراث إلا إذا أوصى لها أبوها بشيء قبل وفاته.

ولا تزال هذه التشريعات تطبق في أكثر بقاع الأرض إلى اليوم، ومع ذلك لم تقم الضجات بينهم لانتقادها، ولم تتعال صيحات النساء، بمثل علوها عندنا للمطالبة بإنصافهن منها![(٢)].

ولقد درج العلمانيون في نقدهم لأحكام الشريعة على مقارنتها بالقوانين والنظم الغربية على أساس أنها مثال يحتذى على التقدم وتحقيق العدالة وإنصاف المرأة، وهنا أيضا صمتوا صمت القبور، فلم يعقدوا مقارنة بين نظام المواريث في الإسلام، وحق المرأة فيه، مع مثيلاتها في الأنظمة الغربية المعاصرة! والسبب في ذلك معروف وهو أن المدنية الغربية العلمانية الديموقراطية المعاصرة التي يسير على مقتضى تشريعاتها أكثر دول الأرض، تنافس الجاهلية القديمة في بعض تشريعاتها في ظلم المرأة بل والإنسان في نظام توزيع التركات.

فبعضها تحصر الميراث في الابن الأكبر وبعضها ينكر الميراث وبعضها الآخر يجعل الزوجة

---

(١) سالم البهنساوي، مكانة المرأة بين الإسلام والقوانين العالمية، ص ١٦٨.

(٢) محمد شرحبيل، شبهات حول نصيب الأنثى من الميراث، جـ ٣، ص ١٦١، الدورة الخامسة لحقوق المرأة وواجباتها في الإسلام، المغرب.

هي المتصرفة في شؤون التركة، فلا شيء للأولاد إلا بعد وفاتها وبعضها يخول صاحب المال حرية توزيعه على من يشاء حتى لو حرم جميع ورثه!![1]، إلى آخر الصور الظالمة التي كان بعضها موجوداً في الجاهلية القديمة وقضى عليه الإسلام. ثم جاءت الجاهلية المعاصرة، لتتجاوز القدماء في جهالتها، فأخذنا نقرأ بذهول وصايا الأثرياء ورجال الأعمال الغربيين في حصر تركتهم وعامة ثرواتهم للقطط والكلاب والخيول أو غيرها من البهائم ولو أدى ذلك إلى حرمان جميع الورثة[2].

لقد بحثتُ عن إجابة مقنعة حول هذا السكوت العلماني المخزي عن إنصاف الإسلام وإدانة الغرب في قضية ميراث الأنثى. فقلت إنه التعصب ضد الدين، ولكني وجدت الأديب مصطفى صادق الرافعي، في رده على سلامة موسى في ذات القضية يضيف إلى تعصب العلمانيين للغرب وضد الشرق معنى نفسيا أخلاقيا في كيفية تعامل هؤلاء مع الإسلام فقال: «وقد قلنا إنه لا يجوز لمتكلم أن يتكلم في حكمة الدين الإسلامي إلا إذا كان قوي الخلق، فإن من لا يكون الشيء في طبعه لا يفهمه إلا فهم جدل لا فهم اقتناع»[3].

أي أن المجادل في أحكام الإسلام، إن لم يكن ذا خلق والتزام، سيكون جداله مماراة من دون أن يكون لديه استعداد نفسي لقبول الحق، لأن فساد مزاجه وسوء خلقه، تجعلهُ يُغَلِّبَ منطق التبرير العقلي دفاعاً عن انحراف الإرادة والسلوك. ومثله كمثل الواقع في الكبائر والفحشاء يجادلك في عدم حرمتها، ليس بحثاً عن الحق وإنما دفاعاً عن طبيعته الفاسدة.

---

(١) سالم البهنساوي، مكانة المرأة بين الإسلام والقوانين العالمية، ص ١٦٥.

(٢) محمد شرحبيل، شبهات حول نصيب الأنثى من الميراث، جـ٣، ص ١٦٣.

(٣) مصطفى صادق الرافعي، وحي القلم، جـ٣، ص ٣٩٤. في مقالة بعنوان «المرأة والميراث» يرد بها على ما كتبه سلامة موسى في مجلة المقطم يدعو فيها لمساواة ميراث الأنثى بالذكر.

المطلب الثاني
القوامـــة

القوامة

قوامة الرجال على النساء أساسها قول الله تبارك وتعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾(١).

وقد اعتبر المستشرقون هذه القوامة تشريفاً للرجال، على حساب النساء، وأن مبدأ القوامة ينقص من قدرهنّ ويخل بمبدأ المساواة، وهذا ما جعل «جاك جوميي» يعتبر المجتمع الإسلامي مجتمعاً رجالياً، لا دور فيه للنساء(٢)، وذهب Paul Balta إلى القول بأن النساء المسلمات يخضعن دائما لوصايا الرجال لتفوقهم عليهن سواء كن متزوجات أم لا، فالبنات خاضعات للآباء والزوجات خاضعات للأزواج، بموجب التفوق المعترف به للرجال على النساء(٣).

وأتباع المستشرقين في عالمنا الإسلامي يكملون مسيرة الاستشراق، فكتاباتهم تظهر معنى القوامة وكأنها منحت الرجل حق الاستبداد والقهر؟ وأنها سلطة بوليسية من طرف ضد طرف آخر ضعيف عليه الاستسلام والخنوع.

تقول التونسية الدكتورة حفيظة شقير تحت عنوان: «العلاقات الزوجية تسيطر عليها سلطة الزوج». «يجب إذا، على المرأة طاعة زوجها، واحترام إرادته، والكل يعلم أن الطاعة تفترض وجود علاقات سلطة وذلك بوجود رئيس ومرؤوس، وبهذه الصورة يرى الرجل نفسه، في وضعية رئيس العائلة، وإليه ترجع كامل المسؤولية العائلية، وعلى المرأة أن تستجيب إلى أوامره، ومهما يكن من أمر فهو الذي يراقب حياتها العامة والخاصة»(٤).

أما إسماعيل مظهر فإنه جاوز الحد لدرجة الطعن في مصدر التشريع من خلال وصفه

---

(١) سورة النساء، الآية (٣٣).

(٢) Jaques Jomier: pour connaitre I'Islam,éd.cerf,p: 90.

أحمد نصري، نماذج من آراء المستشرقين حول وضعية المرأة في الإسلام، جـ١، ص ٣٥٦، الدورة الخامسة لمؤتمر (حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام)، جامعة الصحوة الإسلامية، ووزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في المغرب.

(٣) Paul Balta: L'Islam dans le monde, éd. le monde 1991. p. 79، المصدر السابق، جـ١، ص ٣٥٦.

(٤) حفيظة شقير، دور المرأة في الحياة السياسية في الوطن العربي، ص ١٠٠، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط الأولى، ١٩٨٢م.

لمقولة «الرجل قوام على المرأة» «بالثرثرة الفارغة»[1]، وبأنها من بقايا «نظريات وأقوال أبلاها الزمن وناء عليها الدهر، فأصبحت مهلهلة فضفافة بادية العورات»[2].

لكنه عندما يسترسل في الحديث عن المستند الشرعي للقوامة، ويتناول آية سورة النساء ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾[3] وآية سورة البقرة ﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهنَّ درجة﴾[4]. يلجأ إلى الطريقة المعهودة لدى العلمانيين هروبا من المساس المباشر بالنص ألا وهي الهجوم على المفسرين والفقهاء الذين بالغوا مبالغات أدت إلى نقيض ما قصده النص. كما يزعم.

ويطرح إسماعيل مظهر تساؤلات استنكارية على اختصاص القوامة بالرجال وهي ذات التساؤلات التي تطفح بها الصحف والفضائيات وكل منتدى يتفكه فيه العلمانيون على مفهوم المساواة في الإسلام من خلال استشهادهم بمبدأ القوامة. فيقول: «فهل كل رجل جدير بأن يكون قواما على كل امرأة ولو كان فاسقاً قاتلاً أو لصاً سفاحاً، وكانت هي من الفضليات العفيفات العارفات بحدود الله؟ هل الرجل المسرف المقامر الرذل خليق بأن يكون قواماً على المرأة إطلاقا وبغير إطلاق»[5].

ويقول: «ومن النساء من تستكبر بأن يكون القوام عليها رجلاً فاضلا عارفا بحدود الله والأدب، ومن منهن تتقبل أن يكون القوام عليها رجلا ساقط الأدب، رذلاً سفيها، أو قاتلاً لصا دنيء الطبع سيء النشأة، أسفت نزعاته واستقوت عليه شهواته واستعبدته نزواته الحيوانية»[6].

وبناء على هذه المقارنة بين الرجال السيئين والنساء الفضليات «تكون المرأة إذا كانت عفيفة فاضلة أجدر منه وأخلق بأن تكون قوامة عليه وعلى أسرتها وأولادها وبيتها، بل وعلى ثروته وشؤونه ومعاملاته»[7].

وبما أن فضائل الأخلاق ليست وقفاً على الرجل. فإن الظروف والملابسات «قد تجعل

(١،٢) سما ـيـ مظهر، المرأة في صر الد وقراطية، ص ٩٦.

(٣) سورة النساء، الآية (٣٤).

(٤) سورة البقرة، الآية (٢٢٨).

(٥) المرأة في صر الد وقراطية، ص ٣ ١.

(٦) المصدر السابق، ص ٤ ١.

( ) المصدر السابق، ص ٤ ١.

المرأة في كثير من الأحوال أجدر بأن تكون صاحبة القيادة لا الرجل»[١].

وأحب أن أتساءل قبل الرد التفصيلي اللاحق، ومن ألزم الزوجة أن تعيش تحت سقف واحد مع من يتصف بكل صفات السوء والإجرام والحيوانية وترضى بقوامته؟ وحتى لو صارت على حد زعمه هي القوامة على بيت فيه مثل هذا الشاذ المتوحش الرذل القاتل فهل ستستقيم الحياة الأسرية؟ إن أمثال هذا موضعهم السجون أو القصاص، لا البيوت!!

ونوال السعداوي تطرح تساؤلات أخرى هي أيضا متداولة بكثرة في وسائل الإعلام المعاصرة على ألسن وأقلام بل وأفلام المناوئين وإذا كانت تساؤلات إسماعيل مظهر تمس الأخلاق الشخصية للجنسين الذي حكمت الشريعة بقوامة أحدهما على الآخر. فإن تساؤل نوال السعداوي تطرح الشق الثاني للاعتراض العلماني على القوامة. فتقول: «جاء في الإسلام أن الرجال قوامون على النساء بما أنفقوا من أموالهم، فهل إذا أنفقت المرأة على الرجل أصبحت هي القوامة؟ وهل إذا تساوت المرأة مع الرجل في تحمل مسؤولية الانفاق تصبح مساوية للرجل؟»[٢].

ولا تجيب السعداوي على تساؤلاتها على اعتبار أن الإجابة المضمرة واضحة فالسؤال إلزام بإبطال ديمومة حكم القوامة للرجال على النساء.

ولكن الدكتور فاضل الأنصاري، يتكفل بالإجابة في بحثه عن القوامة عن هذه الأسئلة معبراً بذلك عن رأي عامة العلمانيين فيقول معقبا على الآية (٣٤) من سورة النساء السالفة في تقرير قوامة الرجال: «فالقوامة هنا ناشئة عن فضل من الله على البعض منهم، وعن قيام الرجال بالانفاق على النساء، أي بشرطين تكون القوامة لا معنى لها بعدم توفرهما أو الغائهما»[٣]. وينفي أن يكون هناك تمايز فطري بين الجنسين، يقول: «والمرجح أن المعنى بآية القوامة في سورة النساء ليس تفضيل فطري كما ذهب في تفسيره بعض المفسرين والفقهاء الذكور»[٤].

ويرى الباحث، إنطلاقا من التفسير التاريخي الظرفي لأحكام الإسلام، ومرحلة التنزيل

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧٥.

(٢) نوال السعداوي، الرجل وا ـ ـ، ص ٥٠.

(٣) فاضل الأنصاري، العبودية، الرق والمرأة بين الإسلام الرسولي والإسلام التاريـ ـي، ص ٣٤٢.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٤٣.

التي كانت القوامة الذكورية إحدى الركائز الأساسية التمييزية التي تقوم عليها العلاقات الاقتصادية والأحوال الشخصية العامة في المجتمع الجاهلي الذي عاصر الإسلام، هذه الأحوال كان لا بد أن يراعيها التشريع الإسلامي الذي وجد نفسه «محاطا بها في هذا المجال، والتي عليه الفكاك من سلبياتها في معالجة التزمت مبدأ التدرج وليس الفجاءة، بمرونة لا مطلقية فيها»[1]. إذاً الحكم بصورته الأولية أملته الحاجة إلى مرجعية لا بد منها للحفاظ على توازن المجتع وعدم الاخلال بكينونة الأسرة[2]. وعندما يتطور المجتمع وتشارك المرأة الرجل في الكسب والمعاش ويتولين بأنفسهن الإنفاق على الأسرة «لا يمنع أن تكون القوامة متكافئة مشتركة بين الرجل والمرأة إذا كان الإنفاق مشتركا بينهما عندما يعمل الإثنان لقاء أجر»[3]. وفي ظروف مرض الزوج أو عجزه أو فقره يمكن «انتقال القوامة إلى الزوجة العاملة أو الموسرة الّتي تقوم على خدمته ورعايته»[4].

والدكتور علي أفرفار، يطرح تساؤلات حول القوامة تختلف عن سابقيه من زملاء العلمنة، وذلك بعد أن يدرج القوامة تحت عنوان: «اللامساواة بين الجنسين في الحقوق». يقول: «ولا شك أن مفهوم القوامة هو الذي أثار أكثر من غيره نقاشاً حاداً، لأن إثبات صحة وضمان استمراريته سيستتبع بالضرورة صحة الجوانب الأخرى، أي الشهادة، والإرث والطلاق. ويكفينا أن نقرأ الآية التالية: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾[5]. لكي نطرح أسئلة من قبيل: ماذا يعني الله تعالى بالقوامة؟ هل هي قوامة جسدية بيولوجية أم نفسية سيكولوجية أم اجتماعية أم اقتصادية؟ هل هي قوامة مرتبطة بتحمّل نفقة البيت أم أنها مرتبطة بمجالات أخرى؟ إلى غير ذلك من الأسئلة»[6].

والباحث يقر بأن «القوامة واردة وحاضرة بتزكية من الله تعالى فهو يؤكدها باستعماله لمفهوم الدرجة»[7].

لكنه مع هذا الإقرار يصر على نفي المساواة بين الأنثى والذكر من خلال هذا الحكم فيما

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٤١.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٤٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٤٤.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٤٣.

(٥) سورة النساء، الآية (٣٤).

(٦) عـ ي أفرفار، ورة المرأة بين المنظور الديني والشعبي والعـ ماني، ص ٤٧.

(٧) المصدر نفسـ ، ص ٤٨.

قرره كتابة وفيما رَسمه من جداول ورسوم للمقابلة بين المبادئ اللامتساوية فيما يخص الجنسين من أحكام القرآن كالميراث والشهادة والقوامة.

□ التوفيقيون ومفهوم القوامة:

فسر الإمام محمد عبده آية القوامة فقال: «المراد بالقيام هنا هو الرياسة التي يتصرف فيها المرؤوس بإرادته واختياره وليس معناها أن يكون المرؤوس مقهوراً مسلوب الإرادة لا يعمل عملا إلا ما يوجهه إليه رئيسه فإن كون الشخص قيما على آخر هو عبارة عن إرشاده والمراقبة عليه في تنفيذ ما يرشده إليه أي ملاحظته في أعماله وتربيته، ومنها حفظ المنزل وعدم مفارقته ولو لنحو زيارة أولي القربى إلا في الأوقات والأحوال التي يأذن بها الرجل ويرضى.

والمراد بتفضيل بعضهم علي بعض تفضيل الرجال على النساء، ولو قال (بما فضلهم عليهن) أو قال (بتفضيلهم عليهن) لكان أخصر وأظهر فيما قلنا إنه المراد وإنما الحكمة في هذا التعبير هي عين الحكمة في قوله: ﴿ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض﴾ وهي إفادة أن المرأة من الرجل والرجل من المرأة بمنزلة الأعضاء من بدن الشخص الواحد فالرجل بمنزلة الرأس والمرأة بمنزلة البدن.

وما به الفضل قسمان فطري وكسبي فالفطري هو أن مزاج الرجل أقوى وأكمل، وأتم وأجمل، وإنكم لتجدون من الغرابة أن أقول إن الرجل أجمل من المرأة وإنما الجمال تابع لتمام الخلقة وكمالها، وما الإنسان في جسمه الحي إلا نوع من أنواع الحيوان فنظام الخلقة فيها واحد، وإنا نرى ذكور جميع الحيوانات أكمل وأجمل من إناثها كما ترون في الديك والدجاجة، والكبش والنعجة، والأسد واللبوة، ومن كمال خلقة الرجال وجمالها شعر اللحية والشاربين ولذلك يعد الأجرد ناقص الخلقة ويتمنى لو يجد دواء ينبت الشعر وإن كان ممن اعتادوا حلق اللحى، ويتبع قوة المزاج وكمال الخلقة قوة العقل وصحة النظر في مبادئ الأمور وغاياتها، ومن أمثال الأطباء والعلماء: العقل السليم في الجسم السليم. ويتبع ذلك الكمال في الأعمال الكسبية، فالرجال أقدر على الكسب والاختراع والتصرف في الأمور»[1].

---

(١) الأعمال الكاملة، مد عبد ، جـ٥، ص ٢٠١.

عندما تعرض نصر حامد أبوزيد لحقوق المرأة المسلمة في كتابه «دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة»، تحت عنوان «حقوق المرأة في الإسلام دراسة في تاريخ النصوص». لم يتطرق إلى رأي محمد عبده في القوامة، ولم يشر إليه البتة، كما فعل مع موضوعات أخرى في الإحالة إلى الأعمال الكاملة لمحمد عبده كقضية الطلاق، وتعدد الزوجات والميراث. والسبب في ذلك يعود إلى أن تفسير الأستاذ الإمام لآية القوامة جاء على نقيض أهوائهم، بما لا يسمح لهم بتحميله معنىً بعيداً عن مراد الشيخ الإمام كما فعل في موضوع الميراث. وعليه فخير وسيلة للتعاطي مع تفسير عبده للقوامة هو التجاهل.

فبعد أن كان محمد عبده عند أبوزيد أحد حملة راية المدرسة الإصلاحية[1]، بدا في تفسيره لمعنى القوامة، سلفياً، أصوليا، تراثيا، نصيا، حرفيا في فهم القرآن الكريم. وهم لا يطلقون تلك الصفات إلا ويقصدون جمود موصوفيها فكرياً.

أما تلميذه رشيد رضا فإنه مستيقن من أنه «لا ينازع في تفضيل الله الرجل على المرأة في نظام الفطرة إلا جاهل أو مكابر»[2].

وهو يشرح هذه الأفضلية في التكوين الجسدي والعضلي وفي الاستعداد للعلوم والقدرة على مختلف الأعمال. ويعتبر ذلك من مقتضى الفطرة[3] التي تحقق التكامل في توزيع الوظائف بين الزوجين.

ويحسم موضوع القوامة من خلال العنوان التالي: «رئاسة الرجل في الأسرة شورية لا استبدادية». وهو حسم يتضمن رداً على من يتوهمون أن قوامة الرجل تعني تسلطه على زوجة مستباحة الحقوق.

يقول تحت هذا العنوان «وردت النصوص الكثيرة في كتاب الله وسنة رسوله محمد خاتم النبيين في جعل إدارة المنزل والأسرة مقيدة بأوامر الشريعة ونواهيها، وبالعرف المرعي بين الناس في المعاشرة بالمعروف وحفظ الكرامة في حالتي الحب والكره والرضا والسخط قال الله تعالى (٤ : ١٩): ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾.

---

(١) نصر حامد أبوزيد، دوا ر الخوف، قراءة في ـاب المرأة، ص ١٨.

(٢) نداء للـ ـنس اللـ ـيـ ، ص ٣٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨.

وقال النبي ﷺ: «لا يفرك مؤمن مؤمنة: إن كره منها خلقا رضى آخر»[1] رواه مسلم من حديث أبي هريرة، والفرك[2] ضد العشق بين ا لزوجين. فالحديث بمعنى الآية. والنهي فيه مبني على أن الأصل في الزوجين التحابب التام، فإن حرما منه فليتجنبا أسباب الكره والبغض. وخص النبي ﷺ الرجل بالنهي عن الفرك لزيادة العناية بشأن المرأة – وهو يتضمن نهيها عن فركه بالأولى – لأن العرب كانت تسند الفرك إلى النساء في الأكثر، والفارك منهن ضد العروب[3] بفتح العين المتحببة إلى زوجها»[4].

ثم يُقَعِّد رشيد رضا الأوامر الشرعية المختصة في علاقة الزوجية بقوله: «والقاعدة الشرعية في نظام المنزل التزام كل من الزوجين العمل بإرشاد الشرع في كل ما هو منصوص عليه والتشاور والتراضي في غير المنصوص عليه ومنع الضرر والضرار بينهما وعدم تكليف أحدهما الآخر ما ليس في وسعه، والأصل في قاعدة هذه الأحكام كلها قوله تعالى: ﴿٢: ٢٣٣ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَهَا لا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلا مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ﴾ الآية. وهي في الوالدات المطلقات فالثابتات الزوجية أولى منه بالتراضي والتشاور مع الوالد فيما فيه المصلحة لولدهما»[5].

هذا من حيث فكرة الرياسة العامة، ولكن رشيد رضا يسهب في الشرح لمعنى القوامة تحت عنوان «درجة الرجال على النساء – الرئاسة». وينقل ما كتبه في تفسير آية القوامة من تفسيره المنار فيقول: «لما نهى الله تعالى كلا من الرجال والنساء عن تمني ما فضل به بعضهم على بعض، وأرشدهم إلى الاعتماد في أمر الرزق على كسبهم، وأمرهم أن يؤتوا الوُرّاث نصيبهم، ولما كان من جملة أسباب هذا البيان ذكر تفضيل الرجال على النساء في الميراث والجهاد كان لسائل هنا أن يسأل عن سبب هذا الاختصاص وكان جواب سؤاله قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ أي إن من شأنهم المعروف المعهود القيام على النساء بالحماية والرعاية والولاية والكفاية ومن لوازم ذلك أن يفرض عليهم الجهاد دونهن فإنه يتضمن الحماية لهن، وأن يكون حظهم من الميراث

---

(١) رواه مسل في كتاب الرضا ، باب الوصية بالنساء برق (١٤٦٩).

(٢) الفر بالكسر ويفت البغ ة عامة، أو خاصة ببغ ة الزوجين، يقال فركر ا وفركته، ورجل مفر تبغ ه النساء القامو المحي الفيروز آبادي، ص ١٢٢٧.

(٣) العروب المرأة المتحببة إلى زوجها، أو العاصية له، أو العاشقة له، المتحببة إليه المظهرة له ذل ، أو الـ احكة ، الفيروز آبادي، القامو المحي ، ص ١٤٥.

(٤) نداء للجنس اللطيف، ص ٣٩ – ٤٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٠.

أكثر من حظهن لأن عليهم من النفقة ما ليس عليهن، وسبب ذلك أن الله تعالى فضل الرجال على النساء في أصل الخلقة، وأعطاهم ما لم يعطهن من الحول والقوة، فكان التفاوت في التكاليف والأحكام، أثر التفاوت في الفطرة والاستعداد.

وثم سبب آخر كسبي، يدعم السبب الفطري، وهو ما أنفق الرجال على النساء من أموالهم، فإن في المهور تعويضا للنساء ومكافأة على دخولهن بعد الزوجية تحت رياسة الرجال فالشريعة كرمت المرأة إذ فرضت لها مكافأة عن أمر تقتضيه الفطرة ونظام المعيشة وهو أن يكون زوجها قيما عليها فجعل هذا الأمر من قبيل الأمور العرفية التي يتواضع الناس عليها بالعقود لأجل المصلحة كأن المرأة تنازلت باختيارها عن المساواة التامة وسمحت بأن يكون للرجل عليها درجة واحدة هي درجة القيامة والرياسة، ورضيت بعوض مالي عنها، فقد قال تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (البقرة: ٢٢٨) فالآية أوجبت لهم هذه الدرجة التي تقتضيها الفطرة لذلك كان من تكريم المرأة إعطاؤها عوضا ومكافأة في مقابلة هذه الدرجة وجعلها بذلك من قبيل الأمور العرفية لتكون طيبة النفس مثلجة الصدر قريرة العين ولا يقال إن الفطرة لا تجبر المرأة على قبول عقد يجعلها مرؤوسة للرجل بغير عوض فإنا نرى النساء في بعض الأمم يعطين الرجال المهور ليكنّ تحت رياستهم فهل هذا إلا بدافع الفطرة الذي لا يستطيع عصيانه إلا بعض الأفراد. وقد سبق لنا في بيان حكمة تسمية المهور أجورا من عهد قريب نحو مما تقدم هنا وهو ظاهر جلي وإن لم يهتد إليه من عرفت من المفسرين وجعل بعضهم إنفاق الأموال هنا شاملا للمهر ولما يجب من النفقة على المرأة بعد الزواج»[1].

ونراه يؤكد على الجانب التكويني الخلقي والذي ليس فيه اختيار لأحد الجنسين وهذا المقصود بالفضل الأول ويبنى عليه سبب آخر للتفضيل وهو السبب الكسبي الاختياري. ونلاحظ أن رشيد رضا يشرح الآية وفي ذهنه شبهات المعترضين. ثم ينقل كلام أستاذه محمد عبده الذي ذكرناه آنفاً في معنى قوامة الرجال ورئاستهم على النساء.

ويعلق موضحا معنى التفاضل بين الجنسين: «أقول: يعني أنه لا ينبغي للرجل أن يبغي فضل قوته على المرأة ولا للمرأة أن تستثقل فضله وتعده خافضا لقدرها فإنه لا عار على

---

(١) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، جـ٥، ص ٥٥ – ٥٦.

الشخص إن كان رأسه أفضل من يده، وقلبه أشرف من معدته مثلا، فإن تفضيل بعض أعضاء البدن على بعض بجعل بعضها رئيسا دون بعض إنما هو لمصلحة البدن كله لا ضرر في ذلك على عضو ما وإنما تتحقق وتثبت منفعة جميع الأعضاء بذلك. كذلك مضت الحكمة في فضل الرجل على المرأة في القوة والقدرة على الكسب والحماية، ذلك هو الذي يتيسر لها به القيام بوظيفتها الفطرية وهي الحمل والولادة وتربية الأطفال وهي آمنة في سربها، مكفية ما يهمها من أمر رزقها، وفي التعبير حكمة أخرى وهي الإشارة إلى هذا التفضيل إنما هو للجنس على الجنس لا لجميع أفراد الرجال على جميع أفراد النساء، فكم من امرأة تفضل زوجها في العلم والعمل بل في قوة البنية والقدرة على الكسب، ولم ينبه الأستاذ إلى هذا المعنى على ظهوره من العبارة وتصديق الواقع له وإن ادعى بعضهم ضعفه وبهذين المعنيين اللذين أفادتهما العبارة ظهر أنها في نهاية الإيجاز الذي يصل إلى حد الإعجاز لأنها أفادت هذه المعاني كلها. وقد قلنا في تفسير ﴿ولا تتمنوا ما فضَّل الله به بعضكم على بعض﴾ أن التعبير يشمل ما يفضل به كل من الجنس الآخر وما يفضل به أفراد كل منهما أفراد جنسه وأفراد الجنس الآخر، ولا تأتي تلك الصور كلها هنا وإن اتحدت العبادة لأن السياق هناك غيره هنا، على أننا أشرنا ثمة إلى ضعف صورة فضل النساء على الرجال بما هو خاص بهن من الحمل والولادة والرجال لا يتمنون ذلك»(1).

ويعود إلى كلام الأستاذ الإمام ثم ينهي الشرح مستدركا على المفسرين ذاكراً تبعات القوامة فيقول: «ويتبع هذه الرياسة جعل عقدة النكاح في أيدي الرجال هم الذين يبرمونها برضا النساء، وهم الذين يحلونها بالطلاق، وأول ما يذكره جمهور المفسرين المعروفين في هذا التفضيل النبوة والإمامة الكبرى والصغرى وإقامة الشعائر كالآذان والإقامة والخطبة في الجمعة وغيرها، ولا شك أن هذه المزايا تابعة لكمال استعداد الرجال، وعدم الشاغل لهم عن هذه الأعمال، على ما في النبوة من الإصطفاء والاختصاص، ولكن ليست هي أسباب قيام الرجال على شؤون النساء وإنما السبب هو ما أشير إليه بباء السببية لأن النبوة اختصاص لا ينى عليها مثل هذا الحكم كما أنه لا ينى عليها أن كل رجل أفضل من كل امرأة لأن الأنبياء كانوا رجالا، وأما الإمامة والخطبة وما في معناهما مما ذكروه إنما كان للرجال بالوضع الشرعي فلا يقتضي أن يميزوا بكل حكم ولو جعل الشرع للنساء أن يخطبن في الجمعة

(1) المصدر السابق، جـ٥، ص ٥٦ - ٥٧.

والحج ويؤذن ويقمن الصلاة لما كان ذلك مانعا أن يكون من مقتضى الفطرة أن يكون الرجال قوَّامين عليهن ولكن أكثر المفسرين يغفلون عن الرجوع إلى سنن الفطرة في تعليل حكمة أحكام دين الفطرة، ويلتمسون ذلك في أحكام أخرى»[١].

أما العقاد فإنه يناقش القوامة في كتابه الذي ألفه في ابطال شبهات أعداء الإسلام وسماه «حقائق الإسلام وأباطيل خصومه»، وإذا كانت طعونات الخصوم أباطيل فإن العقاد يذكر آخر شبهاتهم التي سبق عرضها في أن الواقع تغير والمرأة خرجت إلى العمل ولا امتياز للرجل عليها حتى يكون قواما من دونها على الشؤون الأسرية، فلنعرض رأيه كيف يؤصل المسألة ويبطل الشبهة: «وإذا اعتبرنا مسألة القوامة من وجهة «إدارية» بحت وأعتبرنا أن الأسرة هيئة لا غنى لها عن قيم يتولاها فمن يكون هذا القيم من الزوجين؟ أتكون القوامة للمرأة أم تكون للرجل؟ أتكون حقوق الأبناء في ذمتها أم تكون في ذمته؟

إن هذه الأمور من وقائع الحياة التي لا ترحم من يتجاهلها ولا تحلها تحيات الأندية ولا جعجعة الفروسية الكاذبة في بقاياها المتخلفة من عصورها المنقرضة، وما كان للمرأة في أحسن حالاتها في تلك العصور المنقرضة من مكانة غير مكانة العشيقة في قصص الغرام... كأنما هي مباهاة الفارس بشجاعته تعلو به في كل موقف له مع المخلوقة الضعيفة أن يكون كموقفه مع الأنداد والنظراء.

ولا نحب أن نغضي عن الباعث الذي يتذرع به من ينكرون قوامة الرجل لادعاء المساواة بين الجنسين. فإنهم يتذرعون لدعواهم هذه باضطرار المرأة إلى الكدح لنفسها أحيانا في ميدان العمل طلبا للقوت ولوازم المعيشة. فهذه ولا مراء حالة واقعة تكثر في المجتمعات الحديثة كلما اختلت فيها وسائل العيش وتأزمت فيها أسباب الكفاح على الأرزاق. ولكننا نراهم كأنهم يحسبونها حالة حسنة يبنون عليها دعائم المستقبل ولا يحسبونها حالة سيئة تتضافر الجهود على إصلاحها وتدبير وسائل الخلاص منها، وما هي في الواقع إلا كالحالة السيئة التي دفعت الآباء والأمهات إلى الزج بأطفالهم في ميدان الكفاح على الرزق فأنكرتها القوانين وحرمتها أشد التحريم، ولم تجعلها حجة تسوغ بقاءها وتقيم عليها ما تستتبعه من النظم الحديثة في الأسرة أو في الحياة الخارجية»[٢].

---

(١) المصدر السابق، جـ٥، ص ٥٧ – ٥٨.

(٢) حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، ص ٢٣٥ – ٢٣٦.

ينتحي العقاد في إبطاله لاعتراضات خصوم الإسلام على مفهوم القوامة الشرعي منحيين الأول تسفيه آرائهم وتصغيرها وأنها لا تعدو استعراضا صوتيا أو «جعجعة» كما عبر عنها. وهو بهذا يرد على تعاليهم بتعال.

ثم يصحح فكرياً المنهج الخاطئ الذي يبنون عليه اعتراضاتهم، ألا وهو الواقع الذي فرض على الأسرة بإخراج المرأة للعمل، فالعقاد لا يخضع للواقع ولا يتخذ منه مقياساً، وإنما يدعو إلى تصحيحه وإعادة الأسرة إلى وضعها الصحيح.

وفي كتابه «المرأة في القرآن» يعتبر قوامة الرجال على النساء من الأخلاق الاجتماعية العامة والطبيعية التي جاء الإسلام ليؤكد عليها فيقول: «تتجلى حكمة القرآن الكريم في النص على قوامة الرجال من أحوال المجتمع، كما يتجلى من أحوال الأسرة أو أحوال الصلة الزوجية بين الذكر والأنثى، أي بين الرجل والمرأة في نوع الإنسان.

فالأخلاق في المجتمعات الإنسانية عامة مصلحة دائمة وضرورة لا قوام لمجتمع بغيرها على صورة من صورها... وهذه الضرورة لم يكن في مجتمعات الناس ما يكفيها إن لم تكفها قوامة الرجال»[1].

لكن الذي يفسد على العقاد حجته القوية، وبيانه الرصين، تحامله على النساء، وتعميمه أحكاماً سلبية عليهن، مما أعطى للعلمانيين فرصة كبيرة، ليس للهجوم عليه فحسب، وإنما التشويش على القراء بحيث يصرفوهم عن الاستفادة من الجوانب المبدعة في سد الثغرات التي يدخل منها المستشرقون وبيان حكمة الأحكام الشرعية وتهافت شبهات خصومه.

فنجد العقاد بعد أن قرر قوامة الرجال على النساء، كما نقلنا عنه النص السالف يقول مباشرة: «فإن الرجال هم مرجع كل عرف مصطلح عليه في الأخلاق، سواء منها أخلاق الذكور وأخلاق الإناث، ولم يؤثر من المرأة قط أنها كانت مرجعا أصيلا لخلق من الأخلاق لم تتلقه من الرجال، ولم تتجه به إليهم، ولا استثناء في ذلك للصفات التي تعدها من أخص الصفات الأنثوية، ومن أقربها إلى طبيعة المرأة، وأبرزها في هذه الخاصة صفات الحياء والحنان والنظافة»[2]. ويستمر في تأصيل هذه الفكرة في تسع عشرة صفحة. هذه الرؤية

---

(١) المرأة في القرآن، ص ٢٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٧.

السلبية التي بثها العقاد في كتبه التي تناول فيها موضوع المرأة[1] أو مقالاته التي تطرق فيها إلى ما يخص الأنثى من صفات وطباع. جعلت العلمانيين يدرجونه ضمن الاتجاه الذكوري المتطرف كما فعل علي أفرفار[2]، أو من المفكرين المحافظين الذين «ينظرون لدونية المرأة، ويبررون القوامة عليها استنادا إلى القرآن الكريم»[3] كما يقول خليل أحمد خليل، وأنه يمثل موقف التحقير الشعبي للمرأة بحدة بالغة كما يقرر عزيز العظمة[4].

وإذا كان العقاد مخطئا في مبالغاته ضد النساء. فإن ناقديه من العلمانيين مخطئون أيضا، من وجوه عدة، أولا لأنهم يسلطون الضوء على مبالغات العقاد الخاطئة ليردوا ما أصاب فيه وأبدع، فهم لا ينتقدون الخطأ لذاته، ولكن لما وراءه.

من جهة أخرى، فإن أكثر هؤلاء الذين يسردون نماذج من تعميمات العقاد في أحكامه القاسية ضد النساء وتحيزه المفرط للرجال يهربون من مناقشة العقاد في أدلته القوية في المسائل الأخرى التي يكتفون في الايحاء بضعفها من خلال تضخيم ما أخطأ فيه الرجل. أي أنهم يكتفون بإعطاء انطباع عام أنه متطرف أو ذكوري النزعة أو متعصب على النساء... وهذه حيدة عن الحق من خلال إسقاط الفكرة بإسقاط الشخص وهدمه! وهيهات.

ختم محمد عمارة الرد على شبهات العلمانيين الخمس الكبرى بتفنيده لشبهة القوامة التي عدها آخر الشبهات التي يتعلق بها الغلاة[5].

ولما كان أساس الشبه يقوم على اعتبار قوامة الرجال على النساء إخلال بمبدأ المساواة بين الجنسين، ابتدأ عمارة بإبطال هذا الوهم عن طريق إزالة التناقض المصطنع بين القوامة والمساواة، فقال: «ولحكمة إلهية قرن القرآن الكريم – في آيات القوامة – بين مساواة النساء للرجال وبين درجة القوامة التي للرجال على النساء، بل وقدم هذه المساواة على تلك الدرجة، عاطفاً الثانية على الأولى بـ «واو» العطف، دلالة على المعية والاقتران... أي أن المساواة والقوامة صنوان مقترنان، يرتبط كل منهما بالآخر، وليسا نقيضين، حتى يتوهم واهم أن القوامة نقيض ينتقص من المساواة.

---

(١) ومن أشهرها «هـ ه الشجرة» و«المرأة ذلك اللغز» و«سارة».

(٢) صورة المرأة بين المنظور الديني والشعبي والعلماني، ص ٩٠ – ٩٥.

(٣) المرأة العربية وقضايا التغيير (بحـ اجتماعي في تاريـ القهر النسائي)، ص ٥٠.

(٤) العلمانية من منظور مختلف، ص ٢٠١.

(٥) التحرير الإسلامي للمرأة (الرد على شبهات الغلاة)، ص ١١١ – ١٢٢.

لحكمة إلهية جاء ذلك في القرآن الكريم، عندما قال الله سبحانه وتعالى في سياق الحديث عن شؤون الأسرة وأحكامها: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ واللَّه عزيزٍ حكيم﴾(١).

وفي سورة النساء جاء البيان لهذه الدرجة أن للرجال على النساء في سياق الحديث عن شؤون الأسرة، وتوزيع العمل والأنصبة بين طرفي الميثاق الغليظ الذي قامت به الأسرة - الرجل والمرأة - فإذا بآية القوامة تأتي تالية للآيات التي تتحدث عن توزيع الأنصبة والحظوظ والحقوق بين النساء وبين الرجال، دونما غبن لطرف، أو تميز يخل بمبدأ المساواة، وإنما وفق الجهد والكسب الذي يحصل به كل طرف ما يستحق ﴿ وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِن فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا (٣٢) وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا (٣٣) الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾(٢)

فدرجة القوامة كما يقول عمارة - بناء على ما سبق تأسيسه - هي رعاية ربُّان الأسرة - الرجل - لسفينتها، وأن هذه الرعاية هي مسؤولية وعطاء... وليست ديكتاتورية ولا استبداداً ينقص أو ينتقص من المساواة التي قرنها القرآن الكريم بهذه القوامة، بل وقدمها عليها(٣).

ولا يمكن أن تفهم القوامة بمعزل عن مبادئ الإسلام العامة التي تلزم المسلم المكلف ذكرا كان أم أنثى، وأول هذه المبادئ مبدأ الشورى.

فبعد أن يسوق الآيات الدالة على ذلك يقول: «فالشورى واحدة من الصفات المميزة للمؤمنين والمؤمنات في كل ميادين التدبير وصناعة القرار... حتى لقد شاءت الحكمة الإلهية أن ينص القرآن الكريم على تأسيس قرار الرضاعة للأطفال أي سقاية المستقبل وصناعة الغد وعلى الرضى، الذي تثمره الشورى... ففي سياق الآيات التي تتحدث عن حدود الله في شؤون الأسرة... تلك الحدود المؤسسة على منظومة القيم... والمعروف... والإحسان.... ونفي الجُناح والحرج... وعدم المضادة والظلم والعدوان... والدعوة إلى ضبط شؤون الأسرة

---

(١) سورة البقرة، الآية (٢٢٨).

(٢) سورة النساء، الآية (٣٢- ٣٣)، التحرير الإسلامي للمرأة، ص ١١١.

(٣) المصدر السابق، ص ١١٢.

بقيم التزكية والطهر، لا «بترسانة» القوانين الصماء!... في هذا السياق ينص القرآن الكريم على أن تكون الشورى هي آلية الأسرة في صنع القرارات ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَهَا لا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلا مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوا أَوْلادَكُمْ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[1].

ويلحق عمارة الأدلة والمبادئ الشرعية، بالجانب التطبيقي الذي يجسدها وأصدق مثال على ذلك السيرة العملية في العشرة الزوجية لرسول الله ﷺ التي بلغت حدا يحقق فيه المثالية الواقعية المبهرة تتجلى في وصف عائشة رضي الله عنها له بقولها: «كان بشراً من البشر، يفلي ثوبه، ويحلب شاته، ويخدم نفسه»[2]. وهو القوام على الأمة كلها، في الدين والدولة والدنيا جميعا!.

فالقوامة فهمت في عصر التنزيل بأنها قيادة للرجل في الأسرة، اقتضتها مؤهلاته ومسؤولياته في البذل والعطاء... وهي قيادة محكومة بالمساواة والتناصر والتكافل بين الزوجين في الحقوق والواجبات... محكومة بالشورى التي يسهم بها الجميع ويشاركون في تدبير شؤون الأسرة[3].

ثم ينتقل إلى الاستشهاد بمنطق الواقع والضرورة الاجتماعية فإن أي وحدة من وحدات التنظيم الاجتماعي، لا بد لها من قائد يحسم الاختلاف والخلاف، وهو ما لا يقوم النظام والانتظام إلا به، فلقد ربط القرآن هذه الدرجة في الريادة والقيادة بالمؤهلات وبالعطاء، وليس بمجرد «الجنس» فجاء التعبير القرآني: ﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾. ثم سيتدرك مجيبا على اعتراضات العلمانيين على جعل القوامة الأسرية بين الرجل من وجود بعض النساء كفاءتهن أعلى من بعض الرجال فيقول: «وليس كل رجل قوّام على كل امرأة... لأن إمكانات القوامة معهودة في الجملة والغالب لدى الرجال، فإذا تخلفت هذه الإمكانات عند واحد من الرجال، كان الباب مفتوحا أمام الزوجة - إذا امتلكت من هذه القوّمات أكثر مما

(١) سورة البقرة، الآية (٢٣٣).

(٢) رواه الإمام أحمد، جـ٦، ص ٢٥٦.

(٣) التحرير الإسلامي للمرأة، ص ١١٣-١١٤.

لديه - لتدير دفة الاجتماع الأسري - على نحو ما هو حادث في بعض الحالات...!»[1].

لم يقتصر تصحيح عمارة لمفهوم القوامة في أذهان المتصايحين ممن أساؤوا فهمها وإنما توجه بالنقد لبعض آراء الفقهاء المتقدمين الذين تأثروا ببيئاتهم الثقافية - عصور الضعف والتراجع الحضاري - فيقول: «ويكفي أن نعرف أن كلمة «عَوَان»، التي وصف الرسول ﷺ بها النساء، في خطبة حجة الوداع، والتي تعني - في (لسان العرب) -: «النَّصَف والوسط»[2] - أي الخيار - وتعني ذات المعنى في موسوعات مصطلحات الفنون[3]. قد أصبحت تعني - في عصر التراجع الحضاري - أن المرأة أسيرة لدى الرجال، وأن النساء أسرى عند الرجال... وأن القوامة هي لون من «القهر» لأولئك النساء الأسيرات!!... حتى وجدنا إماما عظيما مثل ابن القيم، يعبر عن واقع عصره - العصر المملوكي - فيقول هذا الكلام الغريب والعجيب:

«إن السيد قاهر لمملوكه، حاكم عليه، مالك له. والزوج قاهر لزوجته، حاكم عليها، وهي تحت سلطانه وحكمه شبه الأسير»[4].

وهو فهم لمعنى القوامة، وعلاقة الزوج بزوجه، يمثل انقلابا جذريا على إنجازات الإسلام في علاقة الأزواج بالزوجات!... انقلاب العادات والتقاليد الجاهلية التي ارتدت تغالب قيم الإسلام في تحرير المرأة ومساواة النساء للرجال.

ووجدنا كذلك - في عصور التقليد والجمود الفقهي - تعريف بعض «الفقهاء» لعقد النكاح، فإذا به: «عقد تمليك بضع الزوجة»!! وهو انقلاب على المعاني القرآنية السامية لمصطلحات «الميثاق الغليظ» و«المودة... والرحمة. والسكن والسكينة... وإفضاء كل طرف إلى الطرف الآخر، حتى أصبح كل منهما لباسا له».

هكذا حدث الانقلاب، في عصور التراجع الحضاري لمسيرة أمة الإسلام»[5]

ثم يتخذ من تفسير محمد عبده والشيخ شلتوت نموذجين على اجتهادات علماء مدرسة الاحياء والتجديد، ويطيل النقل عنهما فيما يخص معنى «الدرجة» و«القوامة».

---

(1) التحرير الإسلامي للمرأة، ص ١١٦.

(2) ابن منظور، لسان العرب.

(3) انظر: الرا الأصفهاني (المفردات في ريـ القرآن)، طبعة التحرير، القاهرة ١٩٩١م. وأبوالبقاء الكفوي، الكليات، جـ٢، ص ٢٨٧، قيق د. عدنان درويـ ، محمد المصري، ط دمشق ١٩٨٢م.

(4) إعلام الموقعين، جـ٢، ص ١٠٦، طبعة بيروت، ١٩٧٣م.

(5) التحرير الإسلامي للمرأة، ص ١١٧. فهم د. عمارة لكلمة «عوان» وما بناه عليه من أحكام ير صحيح، فكلام ابن القيم و يره في هذا السياق يدل على التخلف والأوصاف التي ذكرها عمارة، بل هي تتميم لمعنى وحكم فقهي سيـتي في سياق الحديث، فنقول: إن الحديث المذكور و يره قد أمر بحسن عشرة النساء وحث على ا حسان إليهن بشتى صور ا حسان، وأكدت الآيات والأحاديث على ذلك، ا يدع مجا للشك في سمو ورقي الإسلام وتكريمه للمرأة، ولما جاءت قضيتان أو مسـ لتان في الحقوق الزوجية والأسرية وهي مسـ لة الطاعة، ومسـ لة التمكين با ستمتاع فذكر في المسـ لة الأولى الحكم للطاعة وحق الزوج من قبل زوجته في طاعته وعدم عصيانه، فذكر ما يم ل ويشبئلك من الناحية الفقهية والتطبيقية، وهو نظام الرق في الإسلام. فهنا الكلام للتشبيه والتمـ يل الفقهي ا رد البحـ ، التشبيه ا جتماعي والحقوقي فلينتبه القار لكلام الفقهاء ويحمله على محمل حسن الظن.

والقضية الـ انية: التمكين من ا ستمتاع، حيث إن ذلك من الأمور المهمة والتي ينبني عليها حف ا تمـ من الأمرا ا جتماعية كالزنا و يرها، ولهذا جاءت هذه العبارة المنقولة عن ابن القيم و يره في هذا المبحث.

يقول ابن تيمية في الفتاوي الفقهية ٣ ٢٣٢ عند ذكره الحديث «فـ نهن عوان عندكم» قال: نزلة العبد والأسير. وهذا في معر حديـ عن ما عليها من الواجبات اه زوجها فقال مبتدأ المبحث: «وكذلك ما عليها من موافقته في المسكن وعشرته ومطاوعته في المتعة...» وهذا علما أن الكلام يجـن يُوصل ا قبله وأن يجتزأ على مبدأ « تقربوا الصلاة». فلو وصلـ العبارة ا قبلها وما بعدها لما حصل هذا التردد، وسوء الفهم، والتجني على أقوال العلماء.

ويختم بحثه موجها حديثه إلى من أسماهم غلاة الإسلاميين الذين ينظرون إلى المرأة نظرة دونية ويعطلون ملكاتها وطاقاتها بالتقاليد أو غلاة العلمانيين الذين يطلبون تحرير المرأة بالنموذج الغربي... بل تحريرها من الإسلام!

«نقول لهؤلاء جميعا: إن هذه الرعاية التي هي القوامة، لم يجعلها الإسلام حكرا للرجل بإطلاق... ولم يحرم منها المرأة بإطلاق... وإنما جعل للمرأة رعاية - أي «قوامة» - في الميادين التي هي فيها أبرع وبها أخبر من الرجال... ويشهد على هذه الحقيقة نص حديث رسول الله ﷺ: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع عليهم، وهو مسؤول عنهم، والرجل راع على أهل بيته، وهو مسؤول عنهم، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده، وهي مسؤولة عنهم... ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» - رواه البخاري ومسلم والإمام أحمد.

فهذه الرعاية - «القوامة» - هي في حقيقتها «تقسيم للعمل» تحدد الخبرة والكفاءة ميادين الاختصاص فيه. فالكل راع ومسؤول - وليس فقط الرجال هم الرعاة والمسؤولون. وكل صاحب أو صاحبة خبرة وكفاءة هو راع وقوّام أو راعية وقوّامة على ميدان من الميادين وتخصص من التخصصات... وإنما تميزت رعاية الرجال وقوامتهم في الأسر والبيوت والعائلات وفقا للخبرة والإمكانات التي يتميزون بها في ميادين الكد والحماية... فإن لرعاية المرأة تميزا في إدارة مملكة الأسرة وفي تربية الأبناء والبنات... حتى لنلمح ذلك في حديث رسول الله ﷺ الذي سبق إيراده - عندما جعل الرجل راعيا ومسؤولا على «أهل بيته» بينما جعل المرأة راعية ومسؤولة على «بيت بعلها وولده»!.

فهي «القوامة» - توزيع للعمل، تحدد الخبرة والكفاءة ميادينه... وليست قهرا ولا قسرا ولا تملكا ولا عبودية، بحال من الأحوال.

هكذا وضحت قضية القوامة... وسقطت المعاني الزائفة والمغلوطة لآخر الشبهات التي يتعلق بها الغلاة... غلاة الإسلاميين.. وغلاة العلمانيين»[1].

أظن أن في شرح رواد المدرسة التوفيقية - محمد عبده ورشيد رضا - لمعنى القوامة القرآني، إضافة إلى توضيح العقاد ومحمد عمارة كفاية لمن استشكل تخصيص القرآن

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢١ - ١٢٢.

الكريم القوامة العامة بالرجال دون النساء.

ونوضح أن تعسف الرجال في استخدام حق القوامة، ظلما منهم للمرأة بإلغاء كيانها وسلب حقوقها الشرعية التي كفلها لها الشارع الحكيم، سواء أكانت حقوقا معنوية، أم مادية، هذا التعسف الذي يمارس زورا باسم القوامة، هو أحد أسباب تمرد بعض النساء على هذا الحكم الشرعي ظنا منهنَّ وجهلا بأن الإسلام يهيئ الأجواء للرجال لاستعباد النساء، وجاءت الحركات النسوية العلمانية أو المتحررة تستثمر هذا التعسف في استخدام حق القوامة لإبطال الحكم من أصله.

وهذه الفئة من الأزواج المغالين المفرطين بحقوق المرأة الخارجين على حدود الله يكثر انتشارها «في الطبقات القروية والفقيرة، والكادحة والمتوسطة، ولكن هذا لا يعني عدم وجودها في الطبقات المثقفة والعليا من المجتمع ولكن قد يكون الفارق بالصورة التي تطبق بها»[1].

ويمكن لنا أن نقلب الدليل على المتصايحين ضد قوامة الرجل من خلال ما يعترضون به وينتقدونه. أليست الشكوى من ظلم الرجال للنساء، وبخس الأزواج حقوق الزوجات، دليل على أن هناك طرفاً يقع منه الظلم وطرفاً آخر يقام عليه الظلم. أليس في هذا دليل واقعي لا يحتاج إلى تأمل من أن الرجال أقدر على التحكم بالنساء إلى درجة استطاعة الإضرار بهن مادياً ومعنوياً. وهيهات أن ترجع التفاوت في هذه القدرة بين الجنسين للتاريخ الذكوري أو القانون سواء أكان شرعياً أم مدنيا.

ان الأمر يعود إلى الفروق التكوينية التي خلق الله عليها الجنسين. وقد يقول البعض ألا تحتاج الفروق التكوينية التي تسمحٌ للرجال الذين لا يلتزمون أوامر الشارع بإيذاء النساء إلى تعديل أو تصحيح.

والجواب: ان المطلوب كبح جماح غضب الرجال أو أنانيتهم أو طغيانهم، وذلك بتشريعات تحقق العدالة وتحفظ الحقوق. وهذا ما فعله الإسلام.

لكن العلمانيين، ودعاة تحرير المرأة على النمط الغربي، يريدون تحدي الفطرة وإسقاط القوامة مطلقاً، بناءً على الفلسفة المادية التي لا تعترف بالفروق الطبيعية بين الجنسين،

---

(١) سارة بنت عبدالمحسن آل جلوي آل سعود، المرأة المسلمة والظلم الاجتماعي المعاصر، جـ١، ص ٢١١، وزارة الأوقاف المغربية، جامعة الصحوة الإسلامية، الدورة الخامسة (حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام).

وهذا ما يجعلهم يصطدمون بالعلم والواقع معاً إذ من المستحيل أن تكون الأنثى بطبائع وأمزجة وخصائص الرجال. وإننا بمراعاة وفهم هذا التمايز في التكوين ندرك حكمة الشرع في تشريع القوامة.

يقول سيد قطب موضحاً هذه التراتبية بين اختلاف خصائص الجنسين وما بني عليها من قوامة الرجل بمعناه الشرعي وليس الشعبي:

«زودت المرأة - فيما زودت به من الخصائص - بالرقة والعطف، وسرعة الانفعال والاستجابة العاجلة لمطالب الطفولة - بغير وعي ولا سابق تفكير - لأن الضرورات الإنسانية العميقة كلها - حتى في الفرد الواحد - لم تترك لأرجحة الوعي والتفكير بطئه، بل جعلت الاستجابة لها غير إرادية! لتسهل تلبيتها فوراً وفيما يشبه أن يكون قسراً. ولكنه قسر داخلي غير مفروض من الخارج، ولذيذ ومستحب في معظم الأحيان كذلك، لتكون الاستجابة سريعة من جهة مريحة من جهة أخرى - مهما يكن فيها من المشقة والتضحية! صنع الله الذي أتقن كل شيء.

وهذه الخصائص ليست سطحية. بل هي غائرة في التكوين العضوي والعصبي والعقلي والنفسي للمرأة.

بل يقول كبار العلماء المختصين: إنها غائرة في تكوين كل خلية. لأنها عميقة في تكوين الخلية الأولى، التي يكون من انقسامها وتكاثرها الجنين، بكل خصائصه الأساسية!

وكذلك زود الرجل - فيما زود به من الخصائص - بالخشونة والصلابة، وبطء الانفعال والاستجابة، واستخدام الوعي والتفكير قبل الحركة والاستجابة. لأن وظائفه كلها من أول الصيد[1] الذي كان يمارسه في أول عهده بالحياة إلى القتال الذي يمارسه دائماً لحماية الزوج والأطفال. إلى تدبير المعاش. إلى سائر تكاليفه في الحياة.. لأن وظائفه كلها تحتاج إلى قدر من التروي قبل الإقدام، وإعمال الفكر، والبطء في الاستجابة بوجه عام!.. وكلها عميقة في تكوينه عمق خصائص المرأة في تكوينها.

وهذه الخصائص تجعله أقدر على القوامة، وأفضل في مجالها.. كما أن تكليفه بالإنفاق - وهو فرع من توزيع الاختصاصات - يجعله بدوره أولى بالقوامة، لأن تدبير المعاش للمؤسسة ومن فيها داخل في هذه القوامة، والإشراف على تصريف المال فيها أقرب إلى طبيعة وظيفته فيها.

---

(١) ليس هناك دليل حسي ولا تاريخي قاطع يثبت أن الصيد هو أول ما كان يُمارسهُ الإنسان في بداية عهده بالحياة، فقدْ يكون الرعي أو الزراعة أو جميعها، وقد تراجعت الدراسات الغربية العلمية عن التسليم بأن الصيد كان أول مهنة باشرها الإنسان وانتهت بحو هم إلى أراء مغايرة تماماً لنظرية «الإنسان الصيادْ». انظر: مجلة العلوم الأمريكية، المجلد ١٠ - العددان ١، ٢ يناير - فبراير ١٩٩٤، ترجمة مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، موضوع «التقمُّ وتطور الإنسان» لـ J.R بلومنشاين و A.J كا لو. ص٤٦.

وهذان هما العنصران اللذان أبرزهما النص القرآني، وهو يقرر قوامة الرجال على النساء في المجتمع الإسلامي. قوامة لها أسبابها من التكوين والاستعداد، ولها أسبابها من توزيع الوظائف والاختصاصات. ولها أسبابها من العدالة في التوزيع من ناحية، وتكليف كل شطر - في هذا التوزيع - بالجانب الميسر له، والذي هو معان عليه من الفطرة وأفضليته في مكانها.. في الاستعداد للقوامة والدربة عليها.. والنهوض بها بأسبابها.. لأن المؤسسة لا تسير بلا قوامة - كسائر المؤسسات الأقل شأنا والأرخص سعراً - ولأن أحد شطري النفس البشرية مهيأ لها، معان عليها، مكلف تكاليفها. وأحد الشطرين غير مهيأ لها، ولا معان عليها.. ومن الظلم أن يحملها ويحمل تكاليفها إلى جانب أعبائه الأخرى.. وإذا هو هيئ لها بالاستعدادات الكامنة، ودرب عليها بالتدريب العلمي والعملي، فسد استعداده للقيام بالوظيفة الأخرى.. وظيفة الأمومة.. لأن لها هي الأخرى مقتضياتها واستعداداتها. وفي مقدمتها سرعة الانفعال، وقرب الاستجابة. فوق الاستعدادات الغائرة في التكوين العضوي والعصبي، وآثارها في السلوك والاستجابة!

إنها مسائل خطيرة.. أخطر من أن تتحكم فيها أهواء البشر.. وأخطر من أن تترك لهم يخبطون فيها خبط عشواء.. وحين تركت لهم ولأهوائهم في الجاهليات القديمة والجاهليات الحديثة، هددت البشرية تهديداً خطيراً في وجودها ذاته، وفي بقاء الخصائص الإنسانية، التي تقوم بها الحياة الإنسانية وتتميز.

ولعل من الدلائل التي تشير بالفطرة إلى وجودها وتحكمها، ووجود قوانينها المتحكمة في بني الإنسان، حتى وهم ينكرونها ويرفضونها ويتنكرون لها.

لعل من هذه الدلائل ما أصاب الحياة البشرية من تخبط وفساد، ومن تدهور وانهيار، ومن تهديد بالدمار والبوار، في كل مرة خولفت فيها هذه القاعدة. فاهتزت سلطة القوامة في الأسرة. أو اختلطت معالمها. أو شذت عن قاعدتها الفطرية الأصيلة!

ولعل من هذه الدلائل توقان نفس المرأة ذاتها إلى قيام هذه القوامة على أصلها الفطري في الأسرة. وشعورها بالحرمان والنقص والقلق وقلة السعادة عندما تعيش مع رجل، لا يزاول مهام القوامة، وتنقصه صفاتها اللازمة، فيكل إليها هي القوامة! وهي حقيقة ملحوظة تسلم بها حتى المنحرفات الخابطات في الظلام![1]

(١) في ظلال القرآن جـ٢ ص٦٥٠ - ٦٥١.

أليست الآثار السلبية التي تزيد على الأسرة من ثم المجتمع جراء الإخلال بالميزان الذي رسمته الشريعة في توزيع مهام كل من الزوج والزوجة دليل على أن المدنيّة المعاصرة تكابر في معاندتها الناموس الاجتماعي الذي شرع الله له ما يصلحه.

ألا يدل ذلك على أن قول الله تعالى ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ إخبارٌ عن واقع يفرض نفسه، أكثر من أن يكون تقريراً لحكم مفروض[1].

القوامة ليست مطلقة:

إن محاولة دعاة تغريب المرأة والمجتمع المسلم بإظهار مفهوم قوامة الرجل على المرأة بالصورة البشعة وكأن المرأة شيئاً يملكه الرجل، ويتصرف به كيف يشاء، فليس لها رأي ولا كيان ولا حقوق ولا قيمة، هذا التهويل التّغريبي تضليل مبني على أن حق القوامة مطلقة، لا أنها قوامة مقيدة ومحصورة فيما يحقق مصلحة البيت، والإستقامة على أمر الله، وحقوق الزوج وأما ما وراء ذلك فليس لرجل حق التدخل فيه أبداً ومن ذلك:

١ ـ أنه ليس للزوج على زوجته طاعة إلاّ في حدود الشرع، فلا يجب عليها أن تطيعه فيما نهى عنه الشارع، بل لا يجوز لها أن تفعل ذلك.

٢ ـ لا يحق للزوج إكراه زوجته على تغيير دينها إن كانت غير مسلمة، أو إجبارها على مذهب معين إن كانت مسلمة[2].

٣ ـ ليس للزوج حق التدخل في مصلحة الزوجة المالية، فقد قرر علماء الإسلام حق تصرف المرأة في مالها، وأنه ليس لزوجها حق التدخل فيه بغير رضاها[3].

وهناك ناحية مهمة، فإن الإسلام أعطى المرأة حق التدخل في اختيار زوجها، وبهذا فهي تختار القيِّم عليها، ولها أن تلاحظ فيه المقدرة على القوامة الرشيدة[4] وقد جعل الرسول الكريم ﷺ حسن عشرة الزوجات والإحسان إليهن مقياساً لكمال الخيرية، واستقامة الدين، كما في الحديث الصحيح: «أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً، وخياركم خياركم لنسائه»[5].

---

(١) د. محمد سعيد رمضان البوطي، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني ص١٠٣

(٢) البهي الخولي، الإسلام وقضايا المرأة ص٧١

(٣) نور الدين عِتِرْ، ماذا عن المرأة ص١١٤

(٤) شوقي أبوخليل، الإسلام في قفـ الإتهام ص٢٣٥

(٥) أخرجه الترمذي، حديث رقم (١١٦٢)، كتاب الرضاع، باب ما جاء في حق المرأة على زوجها. وقال حسن صحيح. وابن حبان في صحيحه، جـ ٢، ص ٢٢٧، رقم ٤٧٩. وكذا الحاكم في المستدرك، جـ ١، ص ٣. وقال: هذا حديث صحيح لم يخرج في الصحيحين، وهو صحيح على شرط مسلم.

المطلب الثالث

ديـــة قتل المـــرأة

دية قتل المرأة

من المتفق عليه بين عقلاء الناس من كل الأديان والمذاهب السماوية والوضعية، أن حق الحياة يأتي في مقدمة الحقوق الأخرى، ويعتبر أجلها على الاطلاق، إذ لا معنى لسائر حقوق الإنسان، إذا انتهك حق الحياة الذي هو أصلها. ولهذا جاء التعبير القرآني بليغاً في استبشاعه لانتهاك هذا الحق وتجريمه بما لا يرقى إليه تشريع ولا يخطر على قلب بشر لما لهذا الحق من قدسية، قال تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾(١).

ولم تفرق الآية القرآنية في إدانة هذا الجرم بين الإناث والذكور، فالناس جميعا متساوون في حق الحياة وحفظ النفس. وفي تعبير القرآن عن القتيل بكلمة (نفس) شاهد على إسقاط سائر الفروق التي اصطنعها الإنسان. فإن قيل: الآية تتحدث عما هو مشروع لبني إسرائيل، فالجواب كما يقرر القاسمي: «القاعدة في ذلك، ان جميع ما يحكى في القرآن من شرائع الأولين وأحكامهم، ولم ينبه على إفسادهم وافترائهم فيه، فهو حق. وقد أوضح ذلك الإمام الشاطبي في (الموافقات) فانظره فإنه مهم»(٢). وقيل للحسن البصري: هذه الآية لنا كما كانت لبني إسرائيل؟ فقال: إي والذي لا إله غيره! كما كانت لهم. وَمَا جَعَلَ دماءَهُمْ أكرم من دمائنا»(٣).

ونظرا لهذه المساواة بين الجنسين في حرمة النفس بلا أي تمييز. فإن الشريعة توجب قتل الرجل إذا قتل المرأة بما يستوجب معه القصاص. إذ لا اختلاف في إنفاذ عقوبة القصاص في قتل أي منهما على حد سواء. وهذه التسوية مسنودة بأدلة من القرآن الكريم وصحيح السنة، وفي مقدمتها قوله تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾(٤).

قال ابن كثير في تفسير الآية: «وقد احتج الأئمة كلهم على أن الرجل يقتل بالمرأة بعموم

(١) سورة المائدة، الآية ٣٢.

(٢) جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، جـ٦، ص ١٩٥٢.

(٣) الأثر رقم ١١٨٠٠، من تفسير ابن جرير.

(٤) سورة المائدة، الاية ٤٥.

هذه الآية الكريمة، وكذلك ورد في الحديث الذي رواه النسائي وغيره أن رسول الله ﷺ كتب في كتاب عمرو بن حزم[1] (أن الرجل يقتل بالمرأة)[2]، وفي الحديث الآخر: «المسلمون تتكافأ دماؤهم»[3]. وهذا قول جمهور العلماء»[4].

وإذا كان الأمر في حق الحياة بهذه المساواة، فمن أين جاء استشكال البعض بأن الإسلام يجعل القيمة الحياتية للمرأة نصف قيمة حياة الرجل؟

والجواب: إن عقوبة القتل قصاصاً، عندما تنزل إلى الدية، لأن القتل وقع خطأ، أو بسبب العفو المشروع لذوي المجني عليه عن القصاص. في هذه الحالة فإن التسوية بالدية تختفي، إذ تصبح دية المرأة نصف دية الرجل! وعليه فإن أصحاب الفكر المناوئ يقولون لنا ولماذا اختفت هذه التسوية ليقرروا صورة اللامساواة في أذهان الناس، بين كرامة دم الرجل ورخص دم المرأة!

▫أقل الشبهات إثارة

لاحظت من خلال قراءاتي في المصادر الإسلامية التي تناولت قضايا المرأة بالشرح أو برد الشبهات، ندرة تطرقهم لهذه الشبهة، يسري ذلك على الكتب التي خصت موضوع المرأة ضمن مواضيع أخرى بالدفاع ككتاب شبهات حول الإسلام لمحمد قطب، وكتاب الإسلام في قفص الاتهام لشوقي أبوخليل، وشبهات وأباطيل خصوم الإسلام والرد عليها للشعراوي، ودفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين للغزالي، وحقائق الإسلام وأباطيل خصومه للعقاد.

وأيضا الكتب التي تناولت موضوع المرأة تناولاً شمولياً، لم تذكر شبهة (دية المرأة نصف دية الرجل). ككتاب الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة للبهي الخولي، وماذا عن المرأة، لنور الدين عتر، وقضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة للغزالي، ومكانة المرأة بين الإسلام والقوانين

---

(١) استعمله رسول الله ﷺ على أهل نجران، وكتب لهم كتابا فيه الفرائض والسنن والصدقات والديات انظر (أسد الغابة، جـ٣، ص ٢١١).

(٢) النسائي، كتاب القسامة، باب ذكر حديث عمرو بن حزم، جـ٨، ص ٥٧.

(٣) النسائي، كتاب القسامة، باب سقوط القود من المسلم للكافر، جـ٨، ص ٢٣. وابن ماجه، كتاب الديات، باب المسلمون تتكافأ دماؤهم، رقم (٢٦٨٣) ومسند أحمد من حديث عبدالله بن عمرو، جـ٢، ص ١٩٢.

(٤) تفسير ابن كثير، جـ٢، ص٧١، وقد عقد البخاري في كتاب الديات، باب قتل الرجل بالمرأة، حديث رقم (٦٨٨٥) وكذلك مسلم، في كتاب القسامة، باب ثبوت القصاص في القتل بالحجر وغيره من المحددات والمثقلات وقتل الرجل بالمرأة، حديث رقم (١٦٧٢).

العالمية للبهنساوي، والمرأة في القرآن والسنة لمحمد عزة دروزة حتى الكتب التي ألفها أصحابها لرد الشبهات الخاصة بالمرأة غابت هذه الشبهة من اهتماماتهم، فمحمد عمارة لم يدرج هذه الشبهة ضمن الشبهات الخمس التي تناول الرد عليها بالتفصيل، في كتابه التحرير الإسلامي للمرأة، وجاسم المطوع أغفل هذه الشبهة في كتابه لماذا تظلمون المرأة؟ واكتفى بتفنيد سبع شبهات. ولم تتطرق فدى عبدالرزاق القصير لها في كتابها المرأة المسلمة بين الشريعة الإسلامية والأضاليل الغربية، وكذا خلت رسالة الماجستير للباحثة حنان المعبدي من إيرادها في كتابها شبهات التغريب وأثرها على المرأة المسلمة، والأستاذة زينب النجاري في بحثها حقوق المسلمة بين شبهات الجاحدين وظلم الجامدين. ولم نقرأ لها شيئاً حول هذه المسألة.

لهذا لم أستغرب عدم تطرق متقدمي ورواد المدرسة التوفيقية لهذه الشبهة التي خلت منها كتابات محمد عبده[1]، ورشيد رضا[2]، والعقاد[3].

لست بصدد استقراء كل ما ألفه المدافعون عن وضع المرأة في الإسلام لأقف على ذكرهم من عدمه لقضية دية المرأة نصف دية الرجل، لكنها ملاحظة استوقفتني. والبحث يحثني على إيجاد تفسير لذلك، إذ كيف تغيب شبهة بهذه الخطورة تتناول أهم حق من حقوق الإنسان «حق الحياة» ثم لا تحظى بالاهتمام الكافي من قبل الغيورين من مفكرين وفقهاء.

والذي أراه، أن كتابات المدافعين عن الإسلام بما في ذلك قضايا المرأة ما هي إلا نتيجة لصد هجمات الغاوين، ومن الطبيعي أن يكون الدفاع متناسباً في الاهتمام والتوسع مع مادة الهجوم، وعند البحث وجدت أن كتابات وبحوث العلمانيين لا تولي هذه الشبهة اهتماما كبيراً[4] ربما لانشغالهم بأمهات الشبهات كالميراث، وتعدد الزوجات، والقوامة، والطلاق،

---

(١) لم يفسر محمد عبده سورة المائدة التي حوت آيات القصاص، حتى نقف على رأيه في المسألة، وخلا كتاب «الإسلام والمرأة في رأي محمد عبده» الذي جمعه محمد عمارة من ذكر لمسألة دية المرأة.

(٢) لم يورد المسألة في كتابه نداء للجنس اللطيف، ولا في تفسيره لآيات القصاص.

(٣) خلا كتابه «المرأة في القرآن» من الموضوع.

(٤) بما في ذلك الإصدارات العلمانية ذات الجُهد الجماعي خلت من الاهتمام بهذه الشبهة. من مثل بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان «المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية» عام ١٩٨٥م. وكذا أبحاث مؤتمر مائة عام على تحرير المرأة الذي قُدم فيه قرابة (٧٠) بحثا وكلمة. والذي نظمه المجلس الأعلى للثقافة في القاهرة ١٩٩٩م.

والعدد الخاص بالمرأة من مجلة النهج التي تصدر عن مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي لعام ١٩٩٥. وبحوث «المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر» الذي أصدره مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٠م. والدراسات التي قدمتها (٦) باحثات مختصات بعلم الانثروبولوجي، ونشرها مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان «المرأة العربية في ميدان البحوث الاجتماعية» (في وطني أبحث) عام١٩٩٣م. وغير ذلك.

والحجاب، والولاية العامة...إلخ. أو لأنهم لم ينتبهوا إليها، أو لشعورهم بأن الإجابة عنها محسومة وواضحة والشغب حولها ليس فيه جدوى تستحق الجهد.

فكان - والله أعلم - سبب غياب شرح أشكال دية المرأة نتيجة لغياب إثارتها من أولئك المتأففين من مكانة المرأة في الإسلام.

وإذا كان صوت هذه الشبهة بهذا الخفوت، فمتى علت الأصوات حولها، وسلطت الأضواء عليها؟

نحن نعلم أن علمنة المجتمعات المسلمة، أخذت أشكالاً عدة، من أظهرها بشاعة وتحدياً، عندما يقوم النظام الحاكم باقصاء الأحكام الشرعية والنظم الإسلامية واستبدالها بأنظمة وضعية مستوردة في غالب الأحيان.

وتتفاوت الدول الإسلامية في علمنة أنظمتها ومظاهر الحياة لملابسات وظروف ليس هذا محل تفصيلها.

فما أن يعلن نظام ما عزمه على تعديل أو إلغاء مبدأ إسلامي، واستبداله بقانون وضعي إلا ونجد ازدهار كتابات المناوئين لأحكام الله - من شتى ألوان الطيف الفكري المنحرف - تبارك مبادرات الحكام المتغربين في تبديل أحكام الله. كما حصل في تركيا والصومال وتونس وغيرها من الدول.

يقول الدكتور مصطفى أحمد الزرقا: «وبهذه المناسبة أذكر أنه: لما أراد الرئيس الباكستاني السيد ضياء الحق رحمه الله إصدار قانون للقصاص والديات وفقاً لأحكام الإسلام، ووضع مشروع، جاء فيه أن دية المرأة نصف دية الرجل، قامت في وجهه فئات التقدميين من بعض وزرائه، ومن رجال القانون، والجامعيين، والقيادات النسائية.

فاستدعاني مع الدكتور محمد معروف الدواليبي فذهبنا واجتمعنا بكل فئة منهم في يوم مستقل بهم، وتناقشنا في ضوء نصوص الشريعة، وواقع الحياة والمعقول، فاقتنعوا جميعاً بحكمة ما جاءت به الشريعة الإسلامية وبعدالتها في ذلك. وكانت القيادات النسائية نفسها في طليعة المقتنعين بعد أن أوضحنا لهم وأثبتنا النقاط التالية التي كانت غائبة عن أذهانهم...»[1].

ومن حظ الشيخ الزرقا أنه واجه عقولاً تبحث عن الحق وتريد أن تقتنع، وجملته الأخيرة «وأثبتنا

---

(١) مصطفى الزرقا، العقل والفقه في فهم الحديث النبوي، ص ٤٣، دار القلم دمشق، دار الشامية، بيروت، ط الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

النقاط التي كانت غائبة عن أذهانهم»، تختصر لنا أهم علل سوء الفهم لكل من استشكل حكماً شرعياً، سواء أكان مستشرقاً أم علمانياً أم صاحب فكر مفتوح على ثقافات متعددة ويحكم العقل المطلق من دون أن يسعف هذا العقل بالبحث المتكامل عن المسألة الشرعية الجزئية التي استشكل فيها.

فما هي النقاط الغائبة عن أذهان المتأففين من كون دية قتل المرأة نصف دية الرجل؟ ويتساءلون: هل المرأة في نظر الإسلام نصف إنسان حتى تكون ديتها نصف دية الرجل، ونحن في القرن الواحد والعشرين؟ وقد خصصت المنظمات الدولية عاما خاصا أسمته عام المرأة، تقديرا لمكانتها وإنصافاً لها؟

▫ تفنيد الشبهة

- النقطة الأولى: إن قضية الدية المالية ليست مشروعة في القتل الإجرامي المتعمد، وإنما هي محصورة في قتل الخطأ الذي انتفت منه فكرة التعدي على الروح الإنسانية. وقد يكون الفاعل المخطئ أكثر ألماً وأسفاً لما حصل منه دون قصد إجرامي. فقد تقتل الأم طفلها الوحيد إذا غلبها النوم وهو بجانبها ترضعه، فانقلبت عليه واختنق، ثم تقضي عمرها حزينة عليه[1].

- النقطة الثانية: إن الدية الشرعية في هذه الحال، ليست عقوبة تقدر من خلالها قيمة الحياة الإنسانية في شخص المقتول، وليست عقوبة زاجرة للمجرمين، وإنما هي تسوية حقوقية أريد منها التعويض عن ضرر لحق الأسرة من جراء مقتل فرد منها «ولذلك كان حكمها داخلاً في خطاب الوضع الذي يسري على المكلفين وغيرهم، وإذا كان الأمر هكذا. فإن التعويض المالي يجب أن تراعى فيه درجة الخسارة المادية ارتفاعاً وانخفاضاً. ولا ريب أن خسارة الأولاد بفقد أبيهم الذي كان يعولهم أعظم من خسارتهم بفقد أمهم من هذا الجانب. وكذلك الفرق بين من قُتل زوجها ومن قُتلت زوجته خطأ. إن القيمة الإنسانية في كل هذه الحالات واحدة، فإذا كانت الجناية عمداً فالحكم وهو القصاص دون تفريق، أما إذا وقعت خطأ ولوحظ الضرر الناجم منها للأسرة فإن الأمر عندئذ قابل للتفاوت»[2].

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٣-٤٤.

(٢) محمد سعيد رمضان البوطي، على طريق العودة إلى الإسلام (رسم مناهج وحل لمشكلات)، ص ١٦١، موسسة الرسالة، بيروت، ط السادسة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م. والبوطي اهتم بهذه الشبهة وأشار إليها في أكثر من موضوع في مؤلفاته اختصاراً وإسهاباً، انظر مؤلفاته، قضايا فقهية معاصرة، جـ٢، ص ٢٠١، مكتبة الفارابي، دمشق، ط الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م. و«يغالطونك إذ يقولون»، ص ٢٢٩، و«المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني».

على أنه، نظراً إلى أن الخطأ في العادة غالباً ما يلابسه شيء من قلة الاحتراس، ولو انتفى منه القصد الإجرامي، شرع الإسلام، إلى جانب الدية في القتل الخطأ، كفارة ذات مشقة لتكون تطهيرا دينيا للمخطئ، ولشد انتباهه ويقظته أكثر إلى جانب الحيطة والحذر[1].

- النقطة الثالثة: إن الشريعة الإسلامية لم تنفرد بهذه التفرقة، ذلك أن عامة القوانين الوضعية راعت هذه التفرقة بما في ذلك دول غربية يتساوى فيها الرجل والمرأة في جميع الحقوق والميادين. يقول الدكتور مصطفى السباعي: «إن قوانيننا الخاصة جعلت للدية حداً أعلى وحداً أدنى، وتركت للقاضي تقدير الدية بما لا يقل عن الأدنى ولا يزيد على الأعلى[2]، وما ذلك إلا لتفسح المجال لتقدير الأضرار التي لحقت بالأسرة من خسارتها بالقتيل، وهي تتفاوت بين كثير من الناس ممن يعملون ويكدحون، فكيف لا تتفاوت بين من يعمل وينفق على أسرته، ومن لا يعمل ولا يكلف بالإنفاق على أحد، بل كان ممن ينفق عليه»[3].

والغريب أن العلمانيين يغضون الطرف، عن التناقض البَيِّنْ لبعض هذه الأنظمة العلمانية ذات القوانين الوضعية، التي تدعو المرأة كما الرجل إلى الإنفاق على بيتها وأطفالها، ثم تجعل ديتها أقل من دية الرجل!!

بخلاف الشريعة الإسلامية التي كما أسلفنا فإنها منسجمة تمام الانسجام في موضوع تفاوت الدية بناء على نظام النفقات في الأسرة الذي يقضي بإلزام الرجل بالإنفاق وإن كانت المرأة تملك نصيبا من المال أو لها دخل من أي مصدر مشروع.

إذن فالغرب يشترك مع الإسلام في إحالة مسألة التعويض إلى قاضي الموضوع ليحدده بناء على ما نزل بالورثة من نقص وضرر بفقد مورثهم، والفارق الأساسي في هذا بينه وبين النظم الوضعية هو أن (الديات) أمور حددها الإسلام نصاً على حين تركت القوانين الوضعية ما يقابله من التعويض للقاضي الذي ربما ألزمته بحد أدنى وحد أعلى له، وربما

---

(١) العقل والفقه في فهم الحديث النبوي، ص ٤٥ - ٤٦.

(٢) القاضي الشرعي يلتزم بالتقدير المنصوص عليه شرعا، ولكن لو تصالحوا على شيء هو أقل أو أكثر فلا مانع شرعي من ذلك وليس القاضي الذي يقدر الأعلى والأدنى بحسب حال القتيل، وإنما ما تصالحا عليه هو المعتبر في ذلك. أنظر المبسوط للسرخسي جـ٢٦ ص٧٨، الفروع لأبن مفلح ١/٢٦٨. وتغليظ الدية عقوبة تخص القاتل قبل غيره.

(٣) المرأة بين الفقه والقانون، ص ٢٣.

تركت له الأمر مطلقا[1].

- النقطة الرابعة: إن الإسلام لم يفرق في (دية الجنين) بين كونه أنثى أو ذكرا، حيث قضى فيه بغرة عبد أو أمة[2].

وكما يقول الإمام النووي: «واتفق العلماء على أن دية الجنين هي الغرة، سواء كان الجنين ذكرا أو أنثى. قال العلماء: وإنما كان كذلك لأنه قد يخفى فيكثر فيه النزاع فضبطه الشارع بضابط يقطع النزاع... وسواء كان خلقه كامل الأعضاء، أو ناقصها، أو كان مضغة تصور فيها خلق آدمي، ففي كل ذلك الغرة بالإجماع... واعلم أن المراد بهذا كله إذا انفصل الجنين ميتا»[3].

- النقطة الخامسة: يقول الدكتور البلتاجي: «إن من أعظم ما انفردت به الشريعة الإسلامية فيما نعلم - أن جعلت دية القتل الخطأ (وما في حكمه من غير العمد الذي يجري فيه القصاص) على عاقلة[4] الجاني، أي قرابته بنظام خاص»[5].

والمرأة لا تحمل من الدية في قتل الخطأ شيئا، وإنما العاقلة، وهم العصبات الذكور، هم الذين يحملون الدية في قتل الخطأ كما ينص الفقهاء[6].

وبإخلاء مسؤولية المرأة من المشاركة في الدية وحصرها بعصبة الرجل الذين هم قرابته من قبل الأب مع استثناء الأم دلالة واضحة إلى اختصاص الذكورة بالنفقات والغرامات المالية، وهنا تظهر فلسفة التشريع في جعل دية المرأة تصف دية الرجل بناء على إلزام الرجال بما لا يلزم النساء من النفقات وهذه واحدة من الإلزامات العديدة.

وللإمام محمد بن علي الشوكاني كلام موجز يشرح فيه البعد الاجتماعي للعاقلة مبينا حكمة هذا التشريع فيقول: «العاقلة (بكسر القاف) جمع عاقل وهو دافع الدية، وسُميت

---

(١) د. محمد بلتاجي، مكانة المرأة في القرآن والسنة الصحيحة، ص ٣٨.

(٢) وردت في ذلك أحاديث متفق على صحتها في البخاري، كتاب الديات، باب جنين المرأة، ومسلم، كتاب القسامة، باب دية الجنين ووجوب الدية في قتل الخطأ وشبهة العمد على عاقلة الجاني... وغيرهما.

(٣) شرح النووي على مسلم، جـ ٤، ص ٢٥٣.

(٤) جاء في القاموس المحيط: «العَقْلُ: الدية، ... وتعاقلوا دم فلان: عقلوه بينهم. ودمه مَعْقَلةٌ، بضم القاف، على قومه: غُرْمٌ عليهم. والمعْقَلة: الدية نفسها» ص ١٣٣٦، وقال عبدالقادر عودة: «العاقلة من يحمل العقل وسميت عقلاً وهي الدية لأنها تعقل لسان المقتول وقيل إنها سميت العاقلة لأنهم يمنعون عن القاتل والعقل هو المنع، ولا خلاف في أن العاقلة هم العصبات وأن غيرهم كالاخوة لأم وسائر ذوي الأرحام والزوج ليسوا من العاقلة». انظر: التشريع الجنائي في الإسلام، جـ٢، ص ١٩٥، دار الكتاب العربي، بيروت، من دون تاريخ وبيانات أخرى.

(٥) مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، ص ٣٧٩.

(٦) انظر نصوص فقهاء المذاهب الأربعة في المسألة، في كتاب «الأحكام التي تخالف فيها المرأة الرجل (الأحكام الخاصة)، لسعد بن شارع بن عوض الحربي، ص ٤٢١ - ٤٢٣، دار المسلم، الرياض، ط الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

الدية عاقلاً تسمية بالمصدر، لأن الإبل كانت تعقل بفناء ولي المقتول، ثم كثر الاستعمال حتى أطلق العقل على الدية ولو لم تكن إبلاً.

وعاقلة الرجل قرابته من قبل الأب (وهم عصبته) وهم الذين كانوا يعقلون الإبل على باب ولي المقتول.

وتحميل العاقلة الدية ثابت بالسنة، وهو إجماع أهل العلم كما حكاه في (الفتح).

وتحميل العاقلة مخالف لظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[1]. فتكون الأحاديث بتضمين العاقلة مخصصة لعموم الآية لما في ذلك من المصلحة، لأن القاتل لو أخذ بالدية لأوشك أن تأتي على جميع ما له لأن تتابع الخطأ لا يؤمن، ولو ترك بغير تغريم لأهدر دم المقتول... وعاقلة الرجل عشيرته فيبدأ بفخذه الأدنى، فإن عجزوا ضم إليهم الأقرب فالأقرب المكلف، الذكر، الحر، من عصبة النسب... ثم في بيت المال»[2].

وقد انعقد الإجماع على هذا الحكم قال ابن رشد: «وأما على من تجب فلا خلاف بينهم أن دية الخطأ تجب على العاقلة»[3].

لقد رفع الشوكاني التعارض الظاهر بين إشراك العاقلة في الدية بما ثبت في النصوص الحديثة مع الآية الكريمة: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ بتخصيص الأحاديث لعموم الآية لما في ذلك من المصلحة. كما مر قبل سطور، ولكن للشيخ مصطفى الزرقا رأيا وجيها في رفعا هذا التعارض من خلال اعتباره الدية تعويضاً وليست عقوبة.

يقول: «وقد ناقشني أحد العلماء الأفاضل منتقدا قولي بأن الدية في جناية الخطأ هي مجرد تعويض عن الضرر الذي ألحقه الجاني بالضحية وأسرته، وليست عقوبة، واحتج بأن الدية تفرض شرعاً على عاقلة الجاني.

فأجبته بأن هذا حجة لي حاسمة، وليس دليلاً على أنها عقوبة. ذلك لأن العقوبات في

---

(١) سورة فاطر، الآية (١٨).

(٢) نيل الأوطار، جـ٧، ص ٢٤٣.

وانظر إلى ما قاله عبدالقادر عودة عن أهمية نظام العاقلة، ومعالجته الموضوع فيما إذا كان كثير من المجتمعات المعاصرة تفتقد وجود العاقلة إلا في النادر، عند البيئات التي لا يزال الناس فيها يحتفظون بأنسابهم وقراباتهم واتحاداتهم القبلية، فكيف نصنع الآن في البيئات التي يندر أن تجد فيها شخصاً يعرف جده الثالث. يقول عودة: «وإذن فلا محيص من الأخذ بأحد الرأيين اللذين أخذ بهما الفقهاء إما الرجوع على الجاني بكل الدية، وإما الرجوع على بيت المال». ثم يطرح فيما إذا كان الجاني فقيراً، انظر في كتابه «التشريع الجنائي في الاسلام»، جـ٢، ص ١٩٩.

(٣) بداية المجتهد، جـ٤، ص ٣٢٨. وانظر: المغني والشرح الكبير في نقل ابن المنذر الاجماع، جـ٩، ص ٤٩٧ – ٤٩٨.

الإسلام تخضع لقاعدة عامة خالدة قررها القرآن الحكيم بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾. فلو كانت الدية عقوبة لما جاز فرضها على عاقلة الجاني، وإلا صدق عليها قول شيخنا أبي الطيب المتنبي:

وجُرمٍ جَرّه سفهاء قوم ... وحلَّ بغير جارمه العذاب!!(1)

ولكن لما كانت الدية تعويضاً عن الضرر الذي ألحقه الجاني المخطئ غير المتعمد بغيره، وكانت الدية قد تبهظه، وهو بريء النية في خطئه ليس لديه قصد إلى الإجرام العدواني، كان مستحقاً للمعاونة على مصيبته، فجعلت على عاقلته معاونة له فيها. ولذلك أعلن الرسول ﷺ: إن العواقل لا تعقل العمد لأن المعتدي المتعمد بالقتل قد رتب الإسلام له القصاص عقوبة زاجرة رادعة، وليس الدية»(2).

وإذا كانت العاقلة تتحمل جزءاً من الدية من باب المعاونة والمواساة، فإن من حق الشرع أن يوجب المواساة في بعض الحالات كما إيجاب النفقة بين الأقارب(3) ويذهب عبدالكريم زيدان إلى إمكان تقليل إيجابها على العاقلة على أساس تقصيرها في رعاية الجاني ومراقبته فوجبت عليها الدية بهذا التقصير(4). ولكن الظاهر أنها إلى الحكمة أقرب من العلة التي يُبنى عليها الحكم.

---

(1) البيت من قصيدة قالها المتنبي في سيف الدولة بعد رجوعه من غزوة بني كلاب عندما أحدثوا حدثا بنواحي بالس وذلك في سنة ثلاث وأربعين وثلاثمئة. ومطلعها:

بغيرِكَ راعياً عَبِثَ الذئابُ ... وغيرَكَ صَارماً ثَلَمَ الضِّرابُ

انظر: شرح ديوان المتنبي لناصيف اليازجي، جـ٢، ص ١٩٦ - ٢٠١.

(2) العقل والفقه في فهم الحديث النبوي، ص ٥٥.

(3) نص جمع من الفقهاء أن النفقة على الموسر، وقالوا: استحقاقها بطريق الصلة فتكون على الموسرين دون المعسرين كالزكاة. أنظر المبسوط للسرخسي جـ٥ ص٢٢٤ بدائع الصنائع للكاساني جـ٤ ص٣٠ وما بعدها. أنظر الموسوعة الفقهية إصدار وزارة الأوقاف ـ الكويت جـ ٢١ ص٩٢ وما بعدها.

(4) عبدالكريم زيدان، مجموعة بحوث فقهية، ص ٤٢٠، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

□ دعوة لمساواة دية المرأة بدية الرجل:

إذا عملنا أن دية المرأة إذا قتلت خطأ هي نصف دية الرجل هو رأي «جمهور الصحابة والتابعين وعلماء الأمة من أهل الحديث والفقه»[١].

فهل هناك من خالف هذا الاتفاق وقال بتسوية دية المرأة بدية الرجل؟

يقول الدكتور يوسف القرضاوي: «وأما الدية فليس فيها حديث متفق على صحته[٢]، ولا إجماع مستيقن، بل ذهب ابن علية[٣] والأصم[٤] - من فقهاء السلف - إلى التسوية بين الرجل والمرأة في الدية[٥]، وهو الذي يتفق مع عموم النصوص القرآنية والنبوية الصحيحة وإطلاقها. ولو ذهب إلى ذلك ذاهب اليوم، ما كان عليه من حرج، فالفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان. فكيف إذا كانت تتماشى مع النصوص الجزئية والمقاصد الكلية؟»[٦].

واقحام القرضاوي قاعدة تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان جاء في غير موضعه، إذ إن هذه القاعدة لا يصح تطبيقها إلاّ منضبطة وإذا بُنيتّ على مصلحة معتبرة أو عرف[٧]. وقوله «ولو ذهب إلى ذلك ذاهب اليوم، يدل على أنه لم يصله البحث الذي صدر في الموضوع بعنوان «دية المرأة في ضوء الكتاب والسنة لاتمام دية المرأة، وتهافت دعوى التنصيف». تأليف مصطفى عيد الصياصنة، فالباحث لم يذهب إلى التسوية بين الديتين، بل اعتبر قول الجمهور بتنصيف الدية، قولا متهافتاً.

نقول ذلك، لأن كتاب القرضاوي الذي أشار فيه آنفا إلى إمكان القول بمساواة دية المرأة بدية الرجل، طبعته الأولى في سنة (١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م)، بينما كتاب مصطفى الصياصنة طبعته الأولى كانت عام ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

وبهذا وجد من تبنى هذا الرأي بقوة متناهية في بحث يقع في (١٧٩) صفحة من القطع الكبير.

---

(١) مصطفى الزرقا، العقل والفقه في فهم الحديث النبوي، ص ٤١ - ٤٢، وانظر: بداية المجتهد لابن رشد، جـ ٤، ص ٣٣١.

(٢) علق القرضاوي في الهامش على ما ورد من أحاديث في دية المرأة فقال: «ورد في دية المرأة حديثان: أصحهما ما رواه النسائي والدارقطني من طريق إسماعيل بن عياش عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وهذا إسناد متكلم فيه، لا تقوم بمثله الحجة في هذا الأمر الخطير. وقد قال البخاري: إن ابن جريج لم يسمع من عمرو بن شعيب. والثاني: عن معاذ مرفوعا: «دية المرأة نصف دية الرجل»، قال البيهقي: إسناده لا يثبت. ورويت أقوال عن بعض الصحابة، لم يصح سندها متصلا. ولو صحت لكانت اجتهادا يؤخذ منه ويترك، وبقي الحديث الصحيح: «في النفس مئة من الإبل». انظر: نيل الأوطار، باب «دية المرأة» (٧/٢٢٤ - ٢٢٧).

(٣) إسماعيل بن ابراهيم بن مِقْسَم، الإمام، الحافظ، الثبت، من رجال الكتب الستة توفي ١٩٣هـ انظرك سيرالاعلام النبلاء جـ ٩ ص١٠٧، البداية والنهاية جـ ١٠ ص٢٢٣

(٤) محمد بن يعقوب بن يوسف بن معقل بن سنان، امام محدث ثقة ضابط وكان مسند عصره طرأ عليه الصمم وكف بصره قبل موته بشهور توفي ٣٤١هـ انظر: سير اعلام النبلاء جـ ١٥ ص٤٥٢، والبداية والنهاية جـ ١١، ص٢٣٢

(٥) انظر: المغني لابن قدامة، جـ ٩، ص ٥٣٢ - ٥٣٣.

(٦) ملاح المجتمع المسلم الذي ننشده، ص ٣٥٩، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

(٧) أنظر: ص١٨٦ من الرسالة.

والباحث وهو يؤصل هذه المسألة يقدم بين يدي الدراسة مقدمات هامة في احترام وتقدير وإجلال علماء الأمة المتقدمين حيث يقول: «إن علينا - ونحن نقرأ فصول هذا البحث فصلاً فصلاً - أن لا يتسرب إلينا أدنى وهم، ولا أقل ريبة، تذهب بنا إلى الشك في أن علماءنا الأفاضل الأجلاء، ربما قصدوا - من وراء قولهم بتنصيف دية المرأة - إهانة المرأة، أو انتقاص حقها، أو المساس بكرامتها الإنسانية الكاملة المعتبرة الموفاة... أبدا، إن شيئا لا ينبغي - في وعي مسلم أو قلبه - أن يكون، لأن الحق الذي لا مِرْيَةَ فيه بحال، أن هؤلاء الجهابذة الثقات الأفذاذ، قد بذلوا جهدهم، واستقصوا وُسْعَهُم، في سبيل الوصول إلى الحق، في هذه المسألة، وفي كل مسألة عرضت لهم، إلا أن اجتهادهم هو الذي أوصلهم إلى الوجه الذي به قالوا، فهم مأجورون على ما وصلوا إليه، منزهون عن أن يحملوا في صدورهم نقيصة بحق أي مسلم، كائنا من كان.

إنهم قدوتنا في طلب الحق، وأسوتنا في انتهاج سبيله، وهم الذائدون عن حياضه ومسالكه ودروبه، ومقولة عداوة لا وجود لها في تاريخنا الإسلامي، ولا عند أحد رجالات الإسلام، ولن يكون لها مكان في قلب أبسط مسلم فينا - ناهيك عن الأعلام الأفذاذ - بحال من الأحوال...»[1].

أهمية هذه المقدمة تأتي من كون صاحبها أجهد نفسه في إبطال أدلة جمهور العلماء في رأيهم الذي ذاع وشاع في أمصار الإسلام وكان هو الرأي السائد مع تقادم الزمان، ولم يكن للرأي الآخر - إن وجد - حضور يستحق الذكر وإنما يمر عليه الفقهاء سريعاً كإشارة لرأي ضعيف.

وأدب المؤلف في مخالفته لعلماء الأمة رفيع وجميل ومشرف، وهكذا ينبغي أن نكون.

ولكن المأخذ على المصنف - والذي نراها زلة غير مقصودة - تتمثل في عنوان الكتاب، الذي اشتمل على كلمة تتناقض مع الروح التقديرية العالية التي تجل العلماء.

فإن كلمة تهافت التي اختارها المصنف للعنوان غير موفقة. لأن التهافت في اللغة[2]، التساقط، والهفت، الحُمْقُ الوافِرُ، والمهفوتُ: المتحيِّرُ.

---

(١) مصطفى عيد الصِّياصِنَة، «دية المرأة في ضوء الكتاب والسنة» (تمام دية المرأة، وتهافُت دعوى التنصيف)، ص ٦ - ٧.

(٢) انظر: القاموس المحيط، ص ٢٠٨، للفيروز أبادي.

قال: «هفت يَهْفِتُ هفتاً وهفاتاً: تطايَرَ لخِفَّتِه، وتكلم كثيراً بلا رَوِية».

وفي معجم عبدالرؤوف المناوي المُسمى «التوقيف على مُهمات التعاريف» قال: «التهافت: التساقط شيئا بعد شيء، وقطعةً بعد قطعة»، ص ٢١١، تحقيق د. محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

ومن المعروف أن الذي أشهر هذا الاصطلاح، هو الإمام أبوحامد الغزالي، في كتابه المعروف «تهافت الفلاسفة»، أي أنه إزراء بهم وكشف لزيفهم، لأنهم انحرفوا في أصول العقيدة، وأولها التصور الفاسد للذات الإلهية. ومن هنا جاء الكتاب كما يقول محققه سليمان دُنْيا صريحا «في أنه - من أوله إلى آخره - بيان لما تنطوي عليه الفلسفة من سخف وهذيان»[1].

وقصد الغزالي بالتهافت ما أوضحه في المقدمة الأولى، من كتابه بقوله « ... فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول»[2].

فالتهافت الذي اختاره مضافاً إلى الفلاسفة، معناه التناقض، أي تناقض الفلاسفة، يعني تناقض مبادئهم وتساقطها «وليس كالتناقض اسم يؤدي ما يؤديه من دلالة على هوان الفكر الموصوف به، وسخفه، وحقارته.

فكان الغزالي أقسى ما يكون على الفلاسفة بهذه التسمية. فلما تعرض ابن رشد للدفاع عنهم لم يشأ أن يكون عليه أقل قسوة منه عليهم، ولما لم يكن هنالك من سبيل إلى أن يكون عليه أشد قسوة منه عليهم، حيث إن اسم التناقض الذي اختاره الغزالي اسماً لكتابه يصور النهاية في جانب النقص، فقد استعمل ابن رشد نفس الاسم الذي استعمله الغزالي، وهو التناقض»[3].

فكلمة «التهافت» لغة والأجواء التي استخدمت فيها، تدل على أنها الغاية في الدلالة على سقوط الفكر الموصوف به، مع ما يحمله اللفظ من مخزون كبير للشحنات الانفعالية السلبية والحادة تجاه الآخر[4]. فإذا كان الغزالي حاداً على الفلاسفة، فإن ابن رشد متعصب[5] لهم. وعليه فإنني أرى أن الكاتب لم يوفق في وضع هذه اللفظة ضمن عنوان كتابه «تمام دية المرأة، وتهافت دعوى التنصيف». إذ إنها تناقض مقصده الحسن، وإجلاله للعلماء.

وحتى نتجنب مزيداً من تسفيه اجتهادات المجتهدين العظام، وان بغير قصد، وحدة اللفظ

---

(١) تهافت الفلاسفة، مقدمة المحقق، د. سليمان دنيا، ص ١٨، دار المعارف، القاهرة، ط السابعة، من دون تاريخ.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٣) تهافت التهافت، لابن رشد، مقدمة المحقق سلمان دنيا، ص ١٧، دار المعارف، القاهرة، ط الثالثة، من دون تاريخ.

(٤) كتب الدكتور سليمان دنيا في مقدمة تحقيقه ودراسته لكتاب «تهافت التهافت» فصلا بعنوان «سباب الغزالي للفلاسفة وسباب ابن رشد للغزالي» وجاء بنصوص لكل واحد منهما. انظر ص ٢١ وما بعدها.

(٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل، جـ ١٠، ص ١٤٣.

في العنوان قد يشجع من يخالف المؤلف فيعامله بالمثل في تأليف ربما يكون عنوانه «تنصيف دية المرأة، وتهافت دعوى مساواتها للرجل»!

□ ليس توفيقياً:

ما الدافع الذي جعل الباحث يناقش رأي الجمهور بتوسع، وينقض عليهم أدلتهم تفصيلا، ويراها لا تصدق أمام التمحيص العلمي؟

نقرأ الإجابة في مقدمته التي يقول فيها: «ففي أثناء بحثي، في موضوع (أحكام الكفارات في الكتاب والسنة) - والذي أرجو من الله العلي القدير، أن ييسر إتمامه ونشره - آليت ألا أذكر كفارة من الكفارات، إلا إذا تثبت من وجود دليل ظاهر صحيح فيها، من كتاب الله أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم... وعرجت على الدية، باعتبار تناولها مما يتطلبه الحديث عن كفارة القتل، وبدأت باستقراء الأدلة الواردة فيها، ولفت انتباهي أن الأدلة التي يعتمد عليها كثير من العلماء، في تقرير أن دية المرأة على النصف من دية الرجل، إنما هي مجرد أدلة واهية عليلة.

فليس في القرآن الكريم آية واحدة، تنص على تنصيف دية المرأة... والأحاديث التي حشدوها لترجيح مذهبهم، ليس فيها حديث واحد صحيح صريح، يفيد ذلك.

والآثار المنسوبة إلى بعض صحابة رسول الله ﷺ، والتي جندوها لدعم موقفهم، ليس فيها أثر واحد صحيح النسبة إلى قائله.

والإجماع الذي دندنوا حوله وطنطنوا، إنما هو مجرد دعوى، تفتقر إلى وجود نقل متيقن يثبتها، هذا مع اعترافهم بوجود المخالف، الذي يعتد بخلافه ويرجع إلى اجتهاده.

وأما الأقيسة التي سخروها واعتمدوا عليها، فإنما هي أقيسة لا تخلو من مغمز أو مطعن.

فانطلقت أناقش بعض القضاة وأهل العلم، علّي أجد عندهم ما يطفئ الحرقة، ويبل الصبابة، إلا أن شيئا من ذلك - وللأسف - لم يكن، فاستخرت الله تعالى، وعزمت على ولوج هذه المسألة، من جميع أبوابها، آملا الوصول إلى القول الفيصل فيها.

ولقد قادني بحثي واستقصائي، لجميع الأدلة والحجج المطروحة في المسألة، إلى إقرار أن دية المرأة على مثل دية الرجل سواء بسواء، ومثلا بمثل، لأن الأصل - في شريعتنا الإسلامية - أن المرأة توأم الرجل وشقيقته، لها ما له، وعليها ما عليه، في جميع أمور العقيدة والعبادات، وأحكام الحلال والحرام، وكافة مناحي التكاليف الشرعية، بمراتبها المختلفة، من فرائض وواجبات ومندوبات ومكروهات ومباحات، إلا إذا وجد نص يخصصها بحكم مختلف، في عين مسألة محددة مخصوصة»[1].

فالباحث لا يحدوه في بحثه إلا الدليل والوصول إلى الحق، ولم يخطر على ذهنه قضية ماذا يقول المشككون وكل المتصايحين على حقوق المرأة. بل إنه يرى - بكل ثقة - إسقاط اعتبار رأي هؤلاء سواء أكانوا من بني جلدتنا أو الغرب ذاته مصدر التشويش والانبهار والافتتان يقول: «إن علينا - ونحن نبحث في مثل هذه المسائل، التي تخص المرأة وتتعلق بشؤونها - ألا نخضع أنفسنا - طرفة عين ولا قيد أُنملة - لتأثير ضغط الحضارة الغربية الآبقة الكافرة علينا، بل إن منطلقنا دائما وأبدا، هو شرعنا وحسب، ونبراسنا هو الدليل الثبت الصحيح الصريح وكفى... أما أن نفكر - ونحن نحاول أن نقر حكما، أو نؤصل منهجا - أن نتطلع إلى ما لدى الآخرين، من فكر ونظم وعادات وتوجهات، فهذا ما نرفضه، ولا نُقر به، على وجه الإطلاق.

فالغرب الكافر الآبق الجاحد الماجن، له عقائده الوثنية التي تخصه، وله نظرته إلى الحياة التي تهمه، وله أحكامه وقوانينه، وشرائعه التي تحقق له مصالحه ومنافعه، ونحن لا يعنينا أمره في شيء، إلا بمقدار ما نأسف على انحرافه، ونتأسى على جحوده وكفره، وتتقطع قلوبنا لما وصل إليه حاله من الفساد والعفونة والتردي والانحراف، بمقدار ما نأمل في التأثير فيه، لتعريفه طريق الحق، وجره إلى جادة الاستقامة والطهارة والصواب... أما أن يكون هذا المسخ الغربي التائه الضليل قدوتنا... فلا، وألف ألف لا، ما كان هذا، ولن يكون بحول الله، ما دامت هناك على ظهر الأرض طائفة من أمة محمد ﷺ، ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خالفهم، ولا من عاداهم، إلى قيام الساعة.

ويعتورنا - ونحن نقول هذا - أسى عميق، وأسف بالغ، حيال بعض أولئك الكتّاب، الذين

---

(١) مصطفى الصُّياصنة، دية المرأة في ضوء الكتاب والسنة، (تمام دية المرأة، وتهافت دعوى التنصيف)، ص ٤ - ٦، دار ابن حزم، بيروت، ط الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

يحاولون جاهدين، استجرارنا للتخلي عن هويتنا، بدعوى الاستفادة من معطيات الحضارة الغربية الحديثة؟

نعم، نستفيد منهم تقنيات بحتة، وماديات صرفة.. نعم، نستفيد مما لديهم من تكنولوجيات واختراعات، وأساليب زراعة وصناعة وتسويق..

أما أن نجعل منهم أسوتنا في العقائد والتشريعات والنظم، أما أن نتخذهم مدرستنا في الأخلاق والعادات والقيم، أما أن نتخذهم قدوتنا في إعطاء صورة عن مفهوم الكون والحياة والإنسان، فهذا ما يأباه كل مسلم لا تزال به ذرة واعية، من عزة الإسلام، واستعلاء الإيمان، وتميز صف الهدى...»[1].

وفي آخر سطور كتابه[2] يؤكد هدفه من البحث العلمي بمثل ما قاله في مقدمة الكتاب. فالباحث أثري في اتجاهه بعيد كل البعد عن محاولات التوفيق، ولذا لا نرى في ثنايا بحثه اهتماما بشبهات العلمانيين، وان كان إيراد الشبهات والرد عليها ليس كافياً في اعتبار الباحث توفيقياً، إذ التعويل على منهج التناول والرد في تقرير اتجاهات الباحثين، لكن عدم اهتمامه بالشبهات أخفى من سطور كتابه محاولات التبرير والتخريج والروح المضطربة التي سيطرت على كثير من التوفيقيين.

ويقسم الباحث كتابه إلى ستة فصول، الأول يجعله في دية المرأة في القرآن الكريم ويناقش فيها آيات الدية والآيات ذات الصلة بها. والثاني يجعله في الأحاديث المرفوعة إلى النبي ﷺ هو تنصيف دية المرأة وبيان ضعفها.

والثالث: في الآثار الموقوفة على الصحابة حول تنصيف دية المرأة وبيان ضعفها.

ويعنون للفصل الرابع بـ «تهافت دعوى الإجماع، والرابع: «تهافت دعوى القياس». والفصل الأخير يذكر الأدلة المرّجحات على تسوية دية المرأة بالرجل في مسألة الدية.

ونريد أن نقف على رأي المصنف في نقضه لدليل الإجماع» لأنه الدليل الثالث من الأدلة الشرعية، بعد الكتاب والسنة، كما اتفق على ذلك جميع مجتهدي وطوائف المسلمين على مختلف عصورهم.

---

(١) المصدر السابق، ص ٧ - ٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١٧١.

فإذا كانت الآيات والأحاديث لا تدل على ما ذهب إليه المتقدمون من تنصيف دية المرأة كما يقول المصنف.

فإنه لا بد أن يبدي ضعف دعوى الإجماع في المسألة، إذ مخالفة الإجماع أمر عسير، ولقد قالت طائفة من العلماء بانعقاد الإجماع، على تنصيف دية المرأة بالنسبة للرجل، حكي ذلك عن الشافعي وابن المنذر وابن عبد البر[1].

يقدم الباحث بعض المقدمات الضرورية في موضوع الاجماع في معنى الإجماع وصلته بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة على مدى إمكانية وقوعه وأنواعه... ثم أدلى برأيه في موضوع البحث فقال «وفي مسألتنا هذه، ادَّعى قوم انعقاد الإجماع على جعل دية المرأة على النصف من دية الرجل، ونحن نقول: إن هذا محض ادعاء لا غير، لما هو آت:

١ - إنه ليس بين أيدينا نص واحد صحيح وصريح، من كتاب أو سنة يقول بأن دية المرأة على النصف من دية الرجل، يمكن أن يعتبر أساسا، ينعقد الإجماع عليه في هذه المسألة، وهذا كتاب الله بين أيدينا، وهذه أحاديث المصطفى ﷺ في دواوين السنة، وليس فيها شيء من ذلك.

٢ - ليس بين أدينا أي نقل ثابت متواتر، ينقل عن الصحابة رضوان الله عليهم إجماعهم على تنصيف دية المرأة، وكل ما لدينا من هذا الجانب، مجموعة آثار عن بعض أفراد من الصحابة رضوان الله عليهم، لم يثبت إسناد اثر واحد فقط - منها.

فإذا لم يثبت عن بعض أفراد الصحابة أنهم قالوا بتنصيف دية المرأة، فكيف يثبت إجماع كافتهم على ذلك؟

٣ - إن دعوى انعقاد إجماع علماء أهل الإسلام - بعد عصر الصحابة - على تنصيف دية المرأة، منقوضة أيضا بأمور:

أولاها: عدم ثبوت وجود نقل عن مثل هذا الإجماع عنهم.

ثانيها: استحالة اجتماعهم، لإقرار مثل هذه المسألة، مع تنائي ديارهم وتباعد أقطارهم، وكثرتهم الكاثرة بعد عصر الصحابة.

---

(١) انظر: ابن قدامة، المغني والشرح الكبير، جـ٩، ص٥٣٢، والشوكاني، نيل الأوطار، جـ٧، ص٦٧، والصنعاني، سبل السلام، جـ٣، ص٥١١.

ثالثها: وجود من خالفهم في هذه المسألة، ويكفي أن نذكر من المخالفين: إسماعيل بن علية، شيخ الشافعي وأحمد، وأبا بكر الأصم، وابن حزم، ومن وراء ابن حزم الظاهرية أجمعون.

لقد قال هؤلاء، بأن دية المرأة على مثل دية الرجل سواء بسواء، وقد مر معنا أن الواحد إذا خالف الإجماع، فالجمهور على أن هذا الإجماع المدعى لا يكون إجماعا، ولا يعد حجة، فكيف إذا كان المخالف أكثر من واحد؟؟

رابعها: اختلاف علماء الإسلام على حجية مثل هذا النوع من الإجماع - على افتراض وجوده - هل يعد إجماعا حقيقيا، ويعتبر وقوعه حجة؟

والراجح، أنه ليس من قبيل الاجماع الحقيقي المعتبر، ولا يعد وقوعه حجة في دين الله، وخاصة أنه لا يعتمد على نص من كتاب أو سنة، ولا يترجح بترجيح قول جمع من الصحابة، ثبت لدينا اتفاقهم على ذلك... فكيف... ولم يثبت إلى الآن وقوع مثل هذا الإجماع، من قبل علماء الإسلام في عصر واحد من العصور؟[1].

ثم يؤصل مسألة لا يسلم له فيها ويعوزها التحقيق إذ يقول: «أما اتفاق المذاهب الأربعة على تنصيف دية المرأة، فإن ذلك لا يعد إجماعا بحال، لأن المذاهب مذ تأصلت أصولها وتميزت صواها، غدا اللاحق في كل مذهب معيدا لقول السابق، وبذا يكون صوت علماء أهل المذهب الواحد أجمعين - في حقيقة الأمر - صوتاً واحداً، يمثله قول إمام ذلك المذهب ليس غير.

فاتفاق هذه المذاهب الأربعة في المسألة، إنما هو في حقيقة الحال اتفاق أربعة من أئمة المسلمين على قول واحد فيها ليس غير، إذ انهم ليسوا إلا بعضا من علماء الأمة لا جميعهم، ولم يقل أحد أن اتفاقهم على أمر ما، يعد إجماعا، ناهيك عن أن يكون حجة في حد ذاته...»[2].

ولا اعتراض على عده اتفاق المذاهب الأربعة لا يعد إجماعا وإن قال هذا بعض الفقهاء كالسبكي: «وما خالف المذاهب الأربعة فهو كالمخالف للإجماع»[3] ووافقه السيوطي لكن زعمه

---

(١) مصطفى الصياصنة، دية المرأة في ضوء الكتاب والسنة (تمام دية المرأة، وتهافت دعوى التنصيف)، ص ١٢٢ - ١٢٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

أن اتفاق المذاهب الأربعة في المسألة، إنما هو في حقيقة الحال اتفاق أربعة من أئمة المسلمين على قول واحد فيها ليس غير، كلام في غاية الضعف، أعجب كيف يصدر من باحث يخالف جماهير الأمة في حكم ما، ويتطرق في مجابهتهم إلى رد أدلتهم من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ويستعرض كتب فروع الفقه وأصوله ثم تغيب عنه أبسط البدهيات حول كيفية تشكل المدارس الفقهية الكبرى وصلة إمام المذهب بتطور المذهب وتوسعه.

ونحاول توضيح الخطأ الفاحش الذي وقع فيه الباحث متخذين من مذهب الشافعي نموذجاً تطبيقيا لنقض دعواه في أن صوت علماء المذهب الواحد أجمعين في حقيقة الأمر – صوتا واحدا، يمثله قول إمام ذلك المذهب ليس غير!!

▫هل اللاحق معيد قول السابق؟

دعوى الباحث غريبة تناقض الواقع العملي، والتطبيق الميداني للفقه الإسلامي، ولا يخفى على ذي لب وبصيرة الأهمية القصوى للاجتهاد لتطوير الفقه الإسلامي بما يخدم حاجات البشرية، ولهذا فالاجتهاد مقترن بكل عصر من العصور لا ينفك عنه، ولا يقف عند حد قول الإمام المتبع، وفي ذلك يقول الشهرستاني: «ولم تنضبط شريعة من الشرائع إلا باقتران الاجتهاد بها، لأن من ضرورة الانتشار في العالم، الحكم بأن الاجتهاد معتبر»[1] وعلى هذا فقد واكب الاجتهاد والتفكير المذاهب الإسلامية في جميع مراحلها، وتطور معها بما يخدم المذهب الفقهي وبما يعود على إثرائه وتوثيقه، فظهر التصنيف المعروف للمجتهدين وأحوال المقلدين، فقال الأصوليون: مراتب العلماء على أقسام:

المجتهد المطلق وهو من توفرت له دواعي الاجتهاد الكاملة، ومجتهد المذهب، وهو الذي يتمكن من تخريج الوجوه التي يبنيها على نصوص إمامه. كأن يقيس ما سكت عنه الإمام على ما نص عليه، وقد يقوم مجتهد المذهب باستنباط الأحكام الشرعية مباشرة من نصوص الشرع، متقيدا بقواعد إمامه الأصولية، وعلى سبيل المثال، في المذهب الشافعي الإمام ابن سريج المتوفى سنة ٣٠٦هـ، والإمام الاصطرخي (ت ٣٢٨هـ)، والإمام ابن القاص (ت ٣٣٥).

والمرتبة الثالثة هي مرتبة مجتهد الفتيا، وهو المتبحر في مذهب إمامة المتمكن من ترجيح

أقوال إمامه بعضها علي بعض، ويكون له القدرة على ترجيح وجوه الأصحاب في المذهب، ومن هؤلاء في المذهب الشافعي الإمام الرافعي (ت ٦٢٤)، والإمام النووي (ت ٦٧٦) ونلحظ من هذا التطور في مراتب الاجتهاد أن الحاجة داعية لوجود مجتهدي المذهب ومجتهدي الفتيا بعد أن استقرت المذاهب الفقهية وتبلورت بالشكل الفقهي الكامل، فهؤلاء الأتباع يشكلون ويمثلون مجمعا فقهيا متكاملا، تدار في مناظراتهم الأدلة، وتناقش في مجالسهم الأقوال، حتى يترسخ الحكم الشرعي المبني على الدليل الصحيح والاستنباط القويم، فالمذاهب الفقهية هي مجامع فقهية تتطور فيها الأقوال وتعالج بما يخدم الساحة الفقهية، فإذا ما استقر قول من الأقوال في مسألة من المسائل فلنعلم أن ذلك الاستقرار نتج عن مراجعة واستدراك وبحث واستدلال، فهو يمثل مجموعة متعاقبة من العلماء المتبحرين المتمكنين من علوم وفنون الشريعة.

والأمثلة في تاريخ المذاهب الإسلامية التي تدل على أن تلك الأقوال المستقرة المتفق عليها إنما تمثل دراسة فقهية مستوعبة وليست فردية - متعددة ومتنوعة، ومنها: ما ذكر عن القاضي عبدالجبار (ت ٤١٥هـ) الأصولي الشافعي وكان معروفا بشدة تمسكه بأصول الإمام الشافعي يرحمه الله شديد الدفاع عنها، ولما وصل إلى مسألة نسخ الكتاب بالسنة، ونسخ السنة بالكتاب والشافعي يقول: لا ينسخ الكتاب بالسنة ولا السنة بالكتاب، في مذهب خاص له انفرد به عن جمهور الأصولية، عندما وصل القاضي لذلك قال: الشافعي كبير، والحق أكبر منه، إلا أن القرآن يَنْسَخُ السنة والسنة تنسخ القرآن».

فلو كان الأتباع اللاحقون قولهم كقول سابقهم لم يعترضوا عليهم مثل هذا الاعتراض المؤدي، وكذلك من المعلوم في المذهب الشافعي أن الإمام الشافعي رحمه الله له أقوال في العراق سميت بالمذهب القديم، وأقوال في مصر سميت بالمذهب الجديد، وقال الشافعي رحمه الله: «لا أجعل في حل من روى عني القول القديم» وانظر إلى شدة هذه العبارة، ومع ذلك فقد ثبت عن أتباع المذهب الشافعي الفتيا على خلاف المذهب الجديد في مسائل معدودة نصوا عليها، قال الإمام النووي رحمه الله في المجموع: «فإذا علمت حال القديم ووجدنا أصحابنا أفتوا بهذه المسائل على القديم، حملنا ذلك على أنه أداهم اجتهادهم إلى القديم - أي القول القديم - لظهور دليله»[1] أي رجحانه.

(١) جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ١٠٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٩٨٣م.

وهذا يبين بوضوح أن أحكام الله تعالى قد حظيت بعناية فائقة من علمائنا رحمهم الله تعالى، فلا يصح أن ينقض اتفاق بحجة التسليم لأقوال السابقين، فلو كانت الأقوال مسلمة لم يعملوا ويفتوا على خلاف الجديد، مع علمهم أن الحق أحق أن يتبع.

ومن دلائل التطبيق العملي أيضا، أن الناقلين لأقوال الأئمة لا ينسبونها لإمام المذهب فحسب، بل جرت العادة العملية أنهم يقولون على سبيل المثال، في الاختلاف في بعض المسائل: عند الحنفية كذا، وعند المالكية والشافعية كذا، أو المذهب الحنبلي كذا، والمذهب الشافعي كذا، وهذا يعطي إشارة واضحة، وتطبيقا عمليا جليا، أن القول لم يعد قول إمام المذهب فحسب، بل هو قول تلك الجموع المتبعة، من العلماء المتعاقبين في المذهب، فإن كان هناك معارض، أو مخالف، يظهر خلافه، اعتد به، وإلا نوقش بالدليل، وإثبات الحجة.

ولا أدل على ذلك من ظهور بعض العلماء الذين اشتهروا باختياراتهم وانتشار أقوالهم خارج مذهب إمامهم، وقد جُمع لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، المنسوب للمذهب الحنبلي كتاب في الاختيارات الفقهية، كما اشتهرت اختيارات العز بن عبدالسلام المنسوب للمذهب الشافعي، واختيارات أبي زيد القيرواني المنسوب للمذهب المالكي، واختلافات أئمة المذهب الحنفي كزفر ومحمد وأبي يوسف حتى مع أقوال إمام المذهب، وإن لم تدون في كتابات مستقلة كل ذلك يعطي يقينا أن ما اتفقت عليه كلمة أصحاب المذهب الواحد في مسألة معينة إنما يشكل قولا متواترا لأصحاب ذلك المذهب المنتمين إليه، فإذا وجدت المذاهب الأربعة قد اتفقت على قول واحد في مسألة معينة، يكاد يحصل شعور يتعدى حد الظن ليبلغ أو يقارب العلم بأن الصواب ما قال به هؤلاء.

---

(١) النووي، المجموع شرح المهذب، جـ١ ص٦٧

المطلب الرابع
الشهادة

شهادة المرأة

النخب الثقافية المتغربة، تعتبر شهادة المرأة في الإسلام، برهاناً جلياً على ظاهرة اللامساواة بينها وبين الرجل، وسرعان ما يستدلون على ذلك بقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَىٰ﴾(١).

وتبارى العلمانيون في تبيان اعتراضهم على هذا الحكم، وتنوعت أفهامهم وأساليبهم في النقد والاعتراض، وبما أننا نناقش شهادة المرأة، فلنبدأ بذكر اعتراضات امرأة لا سيما إذا كان كلامها الأصرح فيما اطلعنا عليه من أقوالهم ضد هذا الحكم.

تقول نوال السعداوي: «جاء في الإسلام أن شهادة الرجل تقابلها شهادة امرأتين، فهل إذا تعلمت المرأة وأصبحت وزيرة مثلا أو طبيبة أو أستاذة بالجامعة فهل تظل عاجزة على أن تدلي بشهادتها وحدها في الوقت الذي يفعل ذلك أي رجل وإن كان أميا لا يعرف القراءة ولا الكتابة؟

إن قانون القضاء المصري رقم ١٨ لسنة ١٩٥٢ لا ينص على أن القاضي لا بد أن يكون رجلا، وإنما تنص المادة ٢ منه على أنه لا يجوز تعيين أحد في وظيفة قاض إلا بعد التحقق من كفايته وصلاحيته للقضاء. لكن الرجال المهيمنين على القضاء استطاعوا أن يمنعوا دخول المرأة فيه(٢). يقول هؤلاء الرجال أنه لما كانت المرأة أقل رتبة من الرجال في الشهادة (شهادة الرجل تقابلها شهادة امرأتين) فالمرأة إذن ليست مؤهلة بطبيعتها لتولي عمل القاضي، لأن الشهادة لا تزيد عن

---

(١) سورة البقرة، الآية (٢٨٢).

(٢) أخيراً عينت المرأة في وظائف ومناصب القضاة. وانظر تعليق شيخ القضاة في مصر المستشار يحيى الرفاعي، على تعيين المرأة في هذه المناصب في هذه الظروف الحرجة التي يمر بها القضاء المصري، وصلة ذلك بتغيير الهوية. أفصح عن رأيه في الرسالة التي تعتبر شهادة تاريخية عن الحال الذي آل إليه القضاء في بلده، والأخطار التي تتهدده وذلك في رسالة موجهة لنقابة المحامين المصريين في ٢٠٠٢/١٢/٣١م.

ورسالته ترسم سبل الإصلاح والعلاج من خبير كبير، وهي في الوقت نفسه تصلح لأن تكون تجسيداً حياً لأحوال القضاء في كثير من بلدان العالم الثالث التي تتشابه فيها أحوال القضاء مع الحالة المصرية إن لم تكن أسوأ. انظر نص الرسالة في مجلة المجتمع، العدد ١٥٣٧ – ٢٩ ذو القعدة ١٤٢٣هـ ٢٠٠٣/٢/١م.

والعلمانيون لا يبحثون في جذر الفساد في قضاء العالم الإسلامي، وإنما يهتمون بالديكور، فدخول المرأة هو الأصل ومقدم على الإصلاح، هكذا اهتمام بالمظاهر تحدياً لكل ما هو إسلامي فحسب.

تقرير حادثة، في حين أن القضاء حكم في نزاع.

وهل الحكم في نزاع أشد خطورة من إسعاف مريض وانقاذ حياته من الموت، العمل الذي تفعله آلاف الطبيبات المصريات كل يوم؟ وهل تصبح المرأة مسؤولة عن أرواح الناس وتعجز عن الحكم في نزاع حول قطعة أرض أو الإدلاء بشهادة في حادث سرقة؟!»[1].

والسعداوي مهدت لهذا الاعتراض، بعد قولها أن الحضارة التي نعيشها والأفكار التي لا زالت سائدة حتى اليوم في معظم بلاد العالم تقوم على ركائز أساسية.

١ - احتكار الرجل للمال والسلطة والأطفال.

٢ - احتكار الرجل للدين والأخلاق والفلسفة والفكر.

٣ - احتكار الرجل للجنس والمتعة الجنسية.

تمهد الدكتورة بهذا الاحتكار الذكوري الواسع لتبدي اعتراضها على أحكام الإسلام الذي يكرس الاحتكار الرجولي - كما تزعم - ثم تنتقل لتسرد عشر نقاط تقول إنها مضطربة لدى تفاسير الفقهاء المتنوعة. وتذكر منها الشهادة، ولاحظت أن أكثر اعتراضاتها جاءت بصيغة استفهام وتساؤل، ولكن مسألتي الشهادة والقوامة جاءت بصيغة الإثبات والتوكيد، أي أنها مسألة منتهية لدى الباحثة.

أما الدكتور نصر حامد أبوزيد فينطلق من فلسفته في أن الأحكام مخصوصة بزمانها ومكانها يقول: «إن ما ورد بالقرآن بشأن شهادة المرأة كان وصفا لحالها وليس تشريعا أزلياً لوضعيتها في سياق «المعاملات المالية» بصفة خاصة وقت نزول النص. ولم يكن من ثم تشريعا أزليا لوضعيتها. والفهم الخاطئ للآية: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَىٰ﴾ (البقرة/٢٨٢)، مصدره إهمال السياق السردي، فالآية تتحدث أساسا عن المعاملات المالية التي لم يكن للنساء عهد بها آنذاك. أما وقد انطلقت المرأة للمشاركة في جميع مجالات العمل والحياة، وتساوت خبرتها بخبرة الرجل، وفاقتها في مجالات كثيرة، فلا معنى للقول أن شهادتها نصف شهادة الرجل»[2].

ولا يفوت العلمانيون وهم يثيرون غبار الشبهات حول شهادة المرأة من تناول حديث «النساء ناقصات عقل ودين»[3]، بنفي نسبته للرسول ﷺ أو بتضعيفه أو بتفسيره تفسيراً كيفياً. يقول

(١) الرجل وا ذ ، ٥١.

(٢) دوائر ا وف، قراءة في خطا المرأة، ٢٣٥.

(٣) سيـ تي تخريـ الحديث وشرحه عند رد الشبهة بعد صفحا .

حسن حنفي: «أما اتهام المرأة بأنها ناقصة عقل ودين، حسب المأثور، فإنه يساء تأويله واستخدامه على فرض صحة الحديث. فقد ارتبط الحديث بوضع تاريخي للمرأة قديما ولا ينطبق الوصف على كل النساء في كل العصور. وقد يعني الحديث نقصان الخبرة نظراً لعدم احتكاكها المستمر بالمجتمع في العمل والتجارة. وقد يعني تقرير الواقع عدم شيوع المرأة القيادية. أما الاعتماد على أن الشهادة لامرأتين فإن ذلك لا يعني نقصاً فيها بل فقط لمجرد التذكر ضد احتمال النسيان. وفي حالات أخرى تتطلب شهادة رجلين بنص القرآن: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾(البقرة: الآية ٢٨٢)[1].

وتقول سلوى الشرفي: «عدم الأخذ بشهادة المرأة واحدة هذا أيضا تمييز أقره القرآن في الآيات التالية: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَىٰ﴾. وهي آية يعتمدها المروجون لمقولة نقصان عقل المرأة لتأكيد صحة موقفهم غير أن هذه الآية لا تعني مثلما قلنا سابقا، تنقيص من قيمة المرأة بقدر ما تعكس الوضع الاجتماعي للمرأة وقتها حيث تأخرت في الحياة العامة عن مركز الرجل مما جعلها أقل قدرة على التعامل في مسائل الديون. ونذكر أن القرآن قد تعرض لشهادة المرأة في سياق الحديث عن توثيق الديون والتحري في ضبطها. أما بالنسبة للمسائل المتعلقة في حياة النسوة مثل الولادة والبكارة، فالقرآن لم يفرض شهادة امرأتين. وهذا دليل على عدم القول بنقصان عقلها. وإلا سمع من هذا ما أيده فقه المذاهب الإسلامية (الحنفي خاصة) من جواز تولي المرأة خطة القضاء. فكيف يمكن لها أن تكون في أعلى مراتب القضاء ولا تقبل كشاهدة؟[2]

وتحت عنوان «هل النساء ناقصات عقل؟ تنكر الباحثة صحة الحديث بأسلوب ينم عن جهل في أبجديات علم تمحيص الروايات أو علم الجرح والتعديل والذي يعد أحد مفاخر الثقافة الإسلامية تقول: «يوجد فعلا حديث للرسول يقول «النساء ناقصات عقل ودين». لكن سند هذا الحديث ضعيف باعتراف بعض الفقهاء، ثم على فرض صحته فهل يعني أنه يتعلق بأصل تكوين المرأة في جوهرها؟ الأرجح أن هذا الحديث يعبر عن حال المرأة السيئ اجتماعيا في ذلك العصر الأمر

---

(١) حسن حنفي، قضية نون من ختان الفراعنة إلى الإسلام الرسمي، ص ٣١٨. سلسلة كتاب الناقد، العنف الأصولي. الابدا من نوافذ جـ هنـ م، ريا الريس للكتب والنشر، بيروت، الأولى، ١٩٩٥م.

(٢) سلو الشرفي، السكوت في مواجهة العنف، الأسس الثقافية للعنف د المرأة ، ص ١٥٧، مجلة النهج، تصدر عن مرك الأبحا والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، العدد (٤١) السنة (١١)، خريف ١٩٩٥م.

الذي جعلها لا تفقه الأمور مثل الرجل ولا يعبر عن حالة جسمية مثبتة علميا. إذ كيف يمكن للإسلام أن يقر للمرأة أهلية التصرف في مالها وحق التملك الشخصي وحق الولاية على القاصرين وتسويتها بالرجل في العقوبات عند ارتكاب الجرائم ما لم يقره للرجال العبيد، وهو حازم بنقصان عقلها؟ هذا تعارض يفقد حجة الضعف الخلقي للمرأة»[1].

□ التوفيقيون وشهادة المرأة:

فسر محمد عبده قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَىٰ﴾[2]، بقوله: «تكلم المفسرون في هذا وجعلوا سببه المزاج فقالوا إن مزاج المرأة يعتريه البرد فيتبعه النسيان، وهذا غير متحقق، والسبب الصحيح أن المرأة ليس من شأنها الاشتغال بالمعاملات المالية ونحوها من المعاوضات، فلذلك تكون ذاكرتها فيها ضعيفة، ولا تكون كذلك في الأمور المنزلية التي هي شغلها فإنها أقوى ذاكرة من الرجل، يعني أن من طبع البشر ذكراناً وإناثاً أن يقوى تذكرهم للأمور التي تهمهم ويكثر اشتغالهم بها. ولا ينافي ذلك اشتغال بعض نساء الأجانب في هذا العصر بالأعمال المالية فإنه قليل لا يُعوَّل عليه والأحكام العامة إنما تناط بالأكثر في الأشياء وبالأصل فيها.

إن الله تعالى جعل شهادة المرأتين شهادة واحدة فإذا تركت إحداهما شيئاً من الشهادة كأن نسيته أو ضل عنها تذكرها الأخرى وتتم شهادتها، وللقاضي بل عليه أن يسأل إحداهما بحضور الأخرى، ويعتد بجزء الشهادة من إحداهما وبباقيها من الأخرى. هذا هو الواجب وإن كان القضاة لا يعملون به جهلا منهم. وأما الرجال فلا يجوز له أن يعاملهم بذلك بل عليه أن يفرق بينهم، فإن قصر أحد الشاهدين أو نسي فليس للآخر أن يذكره وإذا ترك شيئاً تكون الشهادة باطلة، يعني إذا ترك شيئاً مما يبين الحق فكانت شهادته وحده غير كافية لبيانه فإنها لا يعتد بها ولا بشهادة الآخر وحدها وإن بينت»[3].

(١) المصدر السابق، ص ١٥.

(٢) سورة البقرة، آية (٢٨٢).

(٣) الأعمال الكاملة لمحمد عبده، بتحقيق محمد عمارة، جـ٤، ص ٧٣٢ - ٧٣٣. ولم يذكر محمد عمارة رأي محمد عبده في شهادة المرأة ضمن الكتاب الذي جمع فيه اجتهاداته في قضايا المرأة، في كتاب «الإسلام والمرأة في رأي محمد عبده».

تضمن تفسيره ثلاثة أمور:

الأول: اعتراضه على المفسرين السابقين عليه ممن ذهبوا الى تعليل نسيان المرأة أو ضعف ضبطها في الشهادات المالية بانحراف المزاج الناشئ عن البرد. وكأنه يشير إلى الإمام الآلوسي حيث يقول تفسيراً لقوله تعالى: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَىٰ﴾ «بيان لحكمة مشروعية الحكم واشتراط لعدد من النساء أي شرع ذلك إرادة أن تذكر إحداهما الأخرى إن ضلت إحداهما لما أن النسيان غالب على طبع النساء لكثرة الرطوبة في أمزجتهن»[1].

الثاني: إعطاء الجواب الصحيح مشفوعاً باستدراك التغير الاجتماعي وهو وجود بعض النساء المشتغلات بالأعمال المالية وهو ما يعول عليه نفاة صلاحية هذا الحكم الشرعي.

وثالثاً: إشارته إلى جهل القضاة الذي يخل بشروط تطبيق الحكم الشرعي فيما يخص شهادة المرأة. ونقده هذا ليس غريباً فإن للأستاذ الإمام جهوداً كبيرة في إصلاح القضاء والمحاكم الشرعية، وما إشارته هذه إلا دليل على معرفة واقعية وهم عام[2].

وتعليل محمد عبده اشتراط الشريعة شهادة امرأتين بعدم خبرتها في المعاملات المالية ضعيف ويقوي حجة العلمانيين في أن المرأة تقلدت أعلى المناصب واشتغلت بالتجارة وشتى المعاملات. ولهذا فتعليل القدماء والمعاصرين بإرجاع التفاوت في الشهادة بين الجنسين إلى الفروق التكوينية أصوب مما ذهب إليه محمد عبده.

وقد سار محمد رشيد رضا سير أستاذه في معنى الآيات[3] وينطلق العقاد في بحثه لمسألة شهادة المرأة من أن «الشهادة في جميع الأحوال - كما نص عليها القرآن الكريم - عمل يعالج فيه الشاهد أن يتغلب على دخائل الحب والبغض ويتجنب الميل مع هواه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيراً فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا وَإِن تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً﴾[4]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[5].

والقضية في الشهادة هي قضية العدل وحماية الحق والمصلحة، ولها شروطها التي يلاحظ فيها المبدأ وضمان الحيطة على أساسه السليم. والمبدأ هنا - كما ينبغي أن تتحراه الشريعة - هو دفع الشبهة من جانب الهوى وما يوسوس به للنفس في أحوال المحبة والكراهة وعلاقات الأقربين والغرباء. وليس بالقاضي العادل من يعرض له هذا المبدأ، فيقضي بالمساواة بين الجنسين في الاستجابة لنوازع الحس، والانقياد لنوازع العاطفة، والاسترسال مع مغريات الشعور من رغبة ورهبة. فالمبدأ الذي ينبغي للقاضي العادل أن يرعاه هنا،

---

(١) محمود الآلوسي، روح المعاني، جـ٣، ص٥٨، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون بيانات أخرى.

(٢) انظر إلى تفاصيل إصلاحاته للقضاء، الأعمال الكاملة، لمحمد عبده، جـ٥، ص ٢٠٩ - ٢٩٤.

(٣) رشيد رضا، تفسير المنار، جـ٣، ص ١٠٣ - ١٠٥. ولم يتطر لموضوع شهادة المرأة في كتابه «نداء للجنس اللطيف».

(٤) سورة النساء، الآية (١٣٥)

(٥) سورة المائدة، الآية (٨).

حرصا على حقوق الناس، أن يعلم أن النساء لا يملكن من عواطفهن ما يملكه الرجال، وأنه يجلس للحكم ليحمي الحق، ويدفع الظلم، ويحتاط لذلك غاية ما في وسعه من حيطة، لأنه أمر لا يعنيه لشخصه، ولا يحل له أن يجعله سبيلا إلى تحية من تحايا الكياسة، أو مجاملة من مجاملات الأندية. وقديما كانت هذه التحايا والمجاملات تجري في ناحية من المجتمع، وتجري معها في سائر نواحيه ضروب من الظلم للمستضعفين والمستضعفات تقشعر لها الأبدان.

وعلى هذه السنة من تقرير المبادئ السليمة في شؤون العدالة والمصلحة تجري شريعة القرآن الكريم، حيث تقتضي الحيطة لحماية البريء، وإنصاف المظلوم، وأن يزداد عدد الشهود من الرجال فلا يكتفى منهم بالشاهد والشاهدين، إمعانا في دفع الشك وتأويله - حيث وجد - لمصلحة المتهم، حتى تلزمه الإدانة بنجوة من الشكوك والشبهات.

ولقد يوجد من النساء من تقوم شهادة إحداهن بشهادة ألف رجل، ولقد يوجد من الرجال ألوف لا تقبل منهم شهادة، ولكن المشترع الذي يقول - لأجل ذلك - أن مزاج الرجل ومزاج المرأة سواء في الحس والعاطفة، يتقبل من مغالطة الواقع والضمير ما يبطل تشريعه وينحيه عن هذا المقام»[1].

العقاد لم يدخل في تفاصيل شهادة النساء، ولم يورد آية البقرة التي تنص على شهادة امرأتين مقابل شهادة رجل، وإنما ناقش أصل الموضوع والفكرة الكلية للشهادة من حيث هي.

وبما أنه من أبرز الذين يؤصلون مبدأ الفروق التكوينية بين الجنسين، فإنه جعل هذه الفروق منطلقا في موضوع الشهادة، وهو رأي وجيه لا سيما في الشهادات المتعلقة بالدماء، وان كان هذا التعليل أو التحليل جزء من فهم الأحكام الشرعية.

والأصل كما بين حتى في شهادات الرجال ترجع إلى مصلحة المتهم، وهذه المصلحة ما سوف نراها سارية في جميع أنواع الشهادات بما فيها تلك التي لا يؤخذ فيها الا شهادة المرأة وحدها.

ولا يفوت العقاد أن يغمز المتجملين بالحضارة الغربية الذين يراعون المرأة وعواطفها وإن أضاعت هذه المجاملات حقوق المستضعفين.

ويختم تحليله بما يتشبث به العلمانيون في كل مسألة، ألا وهو الاستثناءات التي يتخذون منها قواعد وينسخون بشواهدها الأحكام الثابتة.

---

(١) المرأة في القرآن، ص ٦٥ - ٦٦.

أما الفيلسوف روجيه جارودي فإن رأيه في شهادة المرأة لا يختلف عن رأيه في ميراثها وقوامتها، فإنها - عنده - مقبولة في ذلك العصر الخاضع للتقاليد التي يمكن قبول شهادة امرأتين مقابل شهادة رجل ويعتبر هذا تفضيلاً زمانياً للرجال[1].

فكما أن ميراث الذكر ضعف ميراث الأنثى في مجتمع تقع فيه مسؤولية رعاية الأسرة المالية على الزوج «كذلك بالنسبة للآيات المتعلقة بالشهادة: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ (البقرة: ٢٨٢)[2].

وجارودي منفلت من أي ضوابط أو قواعد تحكم تصوراته للأحكام الشرعية سوى التأمل الشخصي في التعرف على حِكَمِ الأحكام والتقدير الذاتي للمصلحة ومراعاة التطور والتغير الاقتصادي والاجتماعي الذي يضعه في مقدمة المرجحات، إذ تدور حولها الأحكام بل تطوع للتكيف معها.

وللألماني مراد هوفمان، موقفان من موضوع شهادة المرأة، أولهما أورده في كتابه «الإسلام كبديل» المنشور عام ١٩٩٢، الذي يحاول فيه إزالة اللبس الواقع في أذهان الغربيين عن الإسلام، وجاء رأيه في الشهادة مختصرا.

يقول: «أما المرأة بصفتها شاهدة أمام القضاء فحسب، فشهادتها لا تساوي شهادة الرجل، فشهادة امرأتين تعدل شهادة الرجل، إن الشريعة قد فرضت أن يؤكد شاهدان عادة حصول قول أو فعل أو نفيهما، فإن لم يكن الشاهدان رجلين، فرجل وامرأتان، بذا تراعي الشريعة أن المرأة قد تكون في أيام معينة شهريا غير مهيأة أو غير قادرة على التركيز المطلوب للإدلاء بالشهادة، وهذا ثابت لدى فقهاء المسلمين»[3].

وفي موقفه الثاني الذي جاء بعد ثمان سنوات من موقفه الأول، تناول موضوع الشهادة في كتابه «الإسلام في الألفية الثالثة» الذي أصدره عام (٢٠٠٠) ميلادية، معتبراً تفسيره الذي ساقه في موقفه الأول حول جعل امرأتين مقابل رجل في الشهادة غير كافٍ لإقناع الآخرين، فيقول: «وأخيرا فهناك ما يريك الرأس فعلا عندما نتدبر معنى الآية (٢٨٢) الواردة في سورة البقرة وهي قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ

(١) محسن الميلي، روجيه ـارودي والمشكلة الدينية، ص ٢٥٢.

(٢) عادل التل، فكر جارودي بين المادية والإسلام، ص ١٣٣ - ١٤٤.

(٣) مراد هوفمان، الإسلام كبديل، ص ٢٠٤.

الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَىٰ﴾. ولقد سيقت تفسيرات عدة على مر التاريخ لتوضيح هذا الأمر ولكن لم تلق قبولا، وبخاصة تلك التي وصفت المرأة بأنها كائن عاطفي ولتعرضها لتغيرات بيولوجية مثل الدورة الشهرية والحمل والولادة وسن انقطاع الطمث، كما لو كان الرجل دائما في أفضل صحة وحال وواع تماماً ولا تحكمه نزوات أبداً»[1].

أما الإجابة الجديدة التي اطمأن لها هوفمان واعتبرها مفتاحاً لفك لُغز شهادة المرأة في القرآن فهي قوله: «أما حل هذا اللغز، فيكمن في تحديد أن القرآن طلب في هذا الموقع بالذات شهادة امرأتين، وهو يخص أمراً مالياً على وجه التحديد، بينما لم يذكر ذلك في المواقع الثمانية الأخرى التي يتحدث فيها عن الشهادة. فإذا كان الأمر فعلا يدور حول إمكانية الاعتماد على قوة ملاحظة المرأة، أفلم يكن القرآن ليطلب شهادة امرأتين في الجرائم وإقامة الحدود؟ ولكن أعتقد أن حقيقة الأمر أن القرآن انطلق من واقع عدم معرفة المرأة في هذا الزمن لقواعد العقود المالية وعدم درايتها وخبرتها بها، ولذلك فإن الآية ٢٨٢ من سورة البقرة تؤدي إلى حماية الجماعة وحفظ حقوقها. تبقى قدرة النساء مستقبلا - بفضل التعليم - على الشهادة في المعاملات المالية. وما ينفي حجة عدم ملاحظة المرأة أن رواة الأحاديث وجامعيها من أمثال البخاري ومسلم وأبي داود والترمذي وابن ماجه لم يترددوا في قبول رواية روتها سيدة واحدة مثل عائشة مثلا. بل إن عائشة ردت أحاديث لبعض رجال الصحابة، وصححت لهم كثيراً. ولذلك يمكننا أن نتفق مرتاحي البال والضمير مع رأي كل من فتحي عثمان[2] وJeffrey Lang[3] بأن شهادة المرأة تعادل شهادة الرجل عامة، إلا فيما يختص بالتعاملات المالية، خاصة إذا كانت الشاهدات لَسْنَ ذات خبرة ومعرفة مهنية بالأمر»[4].

علينا ونحن نقرأ لهؤلاء الغربيين الذين اعتنقوا الإسلام، أن نتذكر أنهم يجتهدون في تصحيح صورة الإسلام المشوهة في أذهان أقوامهم.

وإذا كان روجيه جارودي توفيقياً غالياً، فإن مراد هوفمان يقف على أرضية ثقافية إسلامية تتيح له تطوير وتعديل تصوره للإسلام، بتواصله مع علماء الإسلام من خلال مشاركته في المؤتمرات الإسلامية وقراءاته المكثفة.

---

(١) مراد هوفمان، الإسلام في الألفية الثالثة... ديانة في صعود، ص ١٤٧.

(٢، ٣) أحال هوفمان في هامـ رقم (٥١) على المصدرين الذين اتفق معهما بـ«عثمان (حقوق إنسان ١٩٩٦م)، ص ١٧، والمصدر ذاته ١٩٩٧م، ص ٧٥٧، ص ٨٨٥، Lang (١٩٩٥م)، ص ١٦٦، ١٦٧.

(٤) الإسلام في الألفية الثالثة... ديانة في صعود، ص ١٤٧.

وفي أول صفحة من كتابه «الإسلام في الألفية الثالثة»، يتحدث عن حالة اللامبالاة والاحباط والانهزامية التي انتابت المجتمعات الغربية، مع مطلع الألفية الثالثة[1].

وبعد أن يعرف واقع الغرب في القرن المنصرم، وكيف أنه كان أكثر دموية وإبادة للبشر وعنصرية، وفشل مشاريعه الحداثية، يلتفت إلى واقع المسلمين المؤسف ويطرح تساؤلات حول إمكان يقظة إسلامية في الغرب يختمها بقوله: «هل يصبح الإسلام في هذه الحالة العلاج والشفاء الذي سينقذ الغرب من نفسه؟ وهل سيصبح الغرب قادراً على الاعتراف بالإسلام كدواء يصلح لشفائه، دواء يساعد الغرب على تخطي أزمته وانقاذ حضارته؟

هذه هي خلفية هذا الكتاب، وهذه هي الأسئلة التي يطرحها محاولاً الإجابة عليها»[2].

علينا كما أسلفت ألاّ تغيب عنا هذه الروح التي يكتب بها هؤلاء عندما يدافعون عن الإسلام ويحاولون التوفيق بين مبادئه وبيّن الواقع حيناً وما استقر في ثقافتهم التاريخية حيناً آخر.

ونراهم يتواصون بالحق الذي يعتقدون، فمراد هوفمان، اقتنع مرتاحاً كما قرر في نصه السابق «لجفري لانغ» دكتور الرياضيات الأميركي فيما توصل إليه حول شهادة المرأة في كتابه «الصراع من أجل الإيمان»[3].

وسيتضح مدى اتفاق آرائهم في مسألة شهادة المرأة مع اجتهادات المجتهدين وما استقر عليه الفقه الإسلامي.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣.

(٣) جفري لانـ ، «الصراع من أجل الإيمان» رأيه المفصل في الشهادة، ص ٢٦٧ - ٢٧١. وقد قام هوفمان، بكتابة مقدمة الكتاب الثاني لجفري لانـ «حتىالملائكة تسأل»، وذكر أنه هرع لشراء كتاب جفري لانـ «الصراع من أجل الإيمان» عندما حضر المـ ر الإسلامي الذي عقدته جمعية شمال أميركا الإسلامية في كولومبو (أوهايو) عام ١٩٩٦م.

□ محمد عمارة والمدرسة السلفية:

تبنى محمد عمارة في معالجته لشبهة شهادة المرأة، اجتهاد الإمامين شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وقد أسهب في نقل نصوصهما. مما جعل دوره في رد هذه الشبهة ربط النصوص الطويلة بتعليقات قصيرة شارحة ومؤيدة بين الفقرات المنقولة، حتى بدا الأمر وكأن كاتب البحث ابن قيم الجوزية لأن جل النصوص كانت من كتابيه الطرق الحكمية وإعلام الموقعين، وعزز اجتهاد الإمامين بذكر من وافقهما الرأي، الأول محمد عبده والثاني محمود شلتوت شيخ الأزهر. ولم يخف عمارة سبب هذه الإطالة في نقل نصوص أئمة المدرسة السلفية الشارحة لمسألة شهادة المرأة وإنما ختم بحثه ببيان هدفه من ذلك فقال: «أن تكون هذه النصوص للأئمة المبرزين في إطار السلف والسلفيين... وذلك حتى نقطع الطريق على أدعياء السلفية الذين حملوا العادات الراكدة لمجتمعاتهم على دين الإسلام، فاستبدلوا هذه العادات بشريعة الإسلام!... وحتى نقطع الطريق - كذلك - على غلاة العلمانيين والعلمانيات، الذين يتحسسون مسدساتهم إذا ذكرت مصطلحات السلفية والسلفيين!..»[1].

وغلاة العلمانيين الذين يقصدهم عمارة معروفين، فالسلفية عندهم وصف سلبي يطلقونه على كل من يدعو إلى إنفاذ أحكام الله والدعوة إلى تحكيم الشريعة الربانية في الحياة. لكن لم يوضح لنا من هم أدعياء السلفية، لأن هذا الإسم يندرج تحته أو تتبناه مدارس عدة، حتى محمد عبده ورشيد رضا يطلق عليهم أحياناً مدرسة الإصلاح السلفي لنبذهم البدع ومحاربتهم العوائد التي اختلطت بالدين، ورفضهم للتقليد الجامد، ودعوتهم لتنقيح كتب التفسير من الإسرائيليات، وكتب التراث من الأحاديث الضعيفة والمكذوبة. ومع هذا نجد أن عمارة يستشهد بمحمد عبده ويعده مستتيراً ووسطياً ومجدداً.

أقول هذا، لأن عمارة اختار مدرسة واحدة ورجحها على بقية الاجتهادات في شهادة المرأة، والاجتهادات الأخرى لم تقتصر على سلفيين وإنما قال بها جمع من أئمة المذاهب الأربعة. لذا اقتضى التنبيه. إذ ليس كل من قال بخلاف ما اختاره الإمامان ابن تيمة وابن القيم سلفياً مغالياً.

يرى عمارة أن مصدر الشبهة التي حسب مثيروها أن الإسلام قد انتقص من أهلية المرأة، بجعل شهادتها على النصف من شهادة الرجل، هو الخلط بين «الشهادة» وبين «الإشهاد» الذي تتحدث

---

(١) التحرير الإسلامي للمرأة، ص ٨٤.

عنه آية المداينة في سورة البقرة «فالشهادة التي يعتمد عليها القضاء في اكتشاف العدل المؤسس على البينة، واستخلاصه من ثنايا دعاوى الخصوم، لا تتخذ من الذكورة أو الأنوثة معياراً لصدقها أو كذبها، ومن ثم قبولها أو رفضها... وإنما معيارها تحقق اطمئنان القاضي لصدق الشهادة، بصرف النظر عن جنس الشاهد، ذكراً كان أو أنثى، وبصرف النظر عن عدد الشهود... فللقاضي، إذا اطمأن ضميره إلى ظهور البينة أن يعتمد شهادة رجلين، أو امرأتين، أو رجل وامرأة، أو رجل وامرأتين، أو امرأة ورجلين، أو رجل واحد، أو امرأة واحدة... ولا أثر للذكورة أو الأنوثة في الشهادة التي يحكم القضاء بناء على ما تقدمه له من البينات.

أما آية سورة البقرة، التي قالت: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ﴾[1]. فإنها تتحدث عن أمر آخر غير «الشهادة» أمام القضاء... تتحدث عن «الإشهاد» الذي يقوم به صاحب الدَّين، للاستيثاق من الحفاظ على دَيْنه، وليس عن «الشهادة» التي يعتمد عليها القاضي في حكمه بين المتنازعين... فهذه - الآية - موجهة لصاحب الحق - الدَّين - وليس إلى القاضي الحاكم في النزاع... بل إن هذه الآية لا تتوجه إلى كل صاحب حق - دَيْن - ولا تشترط ما اشترطت من مستويات الإشهاد وعدد الشهود في كل حالات الدَّين... وإنما توجهت بالنصح والإرشاد - فقط النصح والإرشاد - إلى دائن خاص، وفي حالات خاصة من الديون، لها ملابسات خاصة نصت عليها الآية... فهو دين إلى أجل مسمى... ولا بد من كتابته... ولا بد من عدالة الكاتب... ويحرم امتناع الكاتب عن الكتابة... ولا بد من إملاء الذي عليه الحق... وإن لم يستطع فليملل وليه بالعدد... والإشهاد لا بد أن يكون من رجلين من المؤمنين... أو رجلين وامرأتين من المؤمنين... وأن يكون الشهود ممن ترضى عنهم الجماعة... ولا يصح امتناع الشهود عن الشهادة. وليست هذه الشروط بمطلوبة في التجارة الحاضرة... ولا في المبايعات.

ثم أن الآية ترى في هذا المستوى من الإشهاد الوضع الأقسط والأقوم... وذلك لا ينفي المستوى الأدنى من القسط»[2].

فالآية تتحدث عن الإشهاد في دين خاص وليس عن «الشهادة» وبهذا تكون نصيحة وتوجيه لصاحب الدين وليست تشريعاً موجهاً إلى القاضي - الحاكم - في المنازعات.

---

(١) سورة البقرة من آية (٢٨٢).

(٢) التحرير الإسلامي للمرأة، ص ٧٢ - ٧٣.

ثم يبدأ بعرض نصوص الأئمة الذين فقهوا تلك التفرقة بين «الشهادة» و«الإشهاد» وفصلوا القول فيها ابن تيمية فيما يرويه عنه ويؤكد عليه ابن القيم - قال عن «البينة» التي يحكم القاضي بناء عليها... التي وضع قاعدتها الشرعية والفقهية حديث رسول الله ﷺ: «البينة على المدعي، واليمين على المدعى عليه»[1].

«إن البينة، في الشرع، اسم لما يبيّن الحق ويظهره، وهي تارة تكون أربعة شهود، وتارة ثلاثة، بالنص في بينة المفلس، وتارة شاهدين، وشاهد واحد، وامرأة واحدة، وتكون نكولا[2]، ويمينا، أو خمسين يمينا، أو أربعة أيمان، وتكون شاهد الحال. فقوله ﷺ: «البينة على المدعي»، أي عليه أن يظهر ما يبيّن صحة دعواه، فإذا ظهر صدقه بطريق من الطرق حُكِمَ له...»[3].

فكما تقوم البينة بشهادة الرجل الواحد، أو أكثر، تقوم بشهادة المرأة الواحدة، أو أكثر، وفق البينة التي يطمئن إليها ضمير الحاكم - القاضي[4].

ولقد فصّل ابن تيمية القول في التمييز بين طرق حفظ الحقوق، التي أرشدت إليها ونصحت بها آية الإشهاد - الآية ٢٨٢ من سورة البقرة - وهي الموجهة إلى صاحب «الحق - الدَّيْن» - وبين طرق البينة، التي يحكم الحاكم - القاضي - بناء عليها... وأورد ابن القيم تفصيل ابن تيمية هذا تحت عنوان «الطرق التي يحفظ بها الإنسان حقه». نسوقه بطوله لأهميته العلمية ولقراءة فكر عمارة في الموضوع من خلال اختياره له. قال: «إن القرآن لم يذكر الشاهدين، والرجل والمرأتين في طرق الحكم التي يحكم بها الحاكم، وإنما ذكر النوعين من البينات في الطرق التي يحفظ بها الإنسان حقه، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾[5]... فأمرهم، سبحانه، بحفظ حقوقهم بالكتاب[6]، وأمر من عليه الحق أن يملي الكاتب، فإن لم يكن ممن يصح إملاؤه أملى عنه وليه، ثم أمر من له الحق أن يستشهد على حقه رجلين، فإن لم يجد فرجل

---

(١) رواه البخاري، حديث رقم (٢٦٦٨)، كتاب الشهادات، باب اليمين على المدعى عليه في الأموال والحدود، والترمذي رقم (١٣٤٢)، كتاب الأحكام، باب ما جاء في البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه، وابن ماجه، رقم (٢٣٢١)، كتاب الأحكام، باب البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه.

(٢) النكول: هو الامتناع عن اليمين. انظر: الفيومي، المصباح المنير، ص ٢٣٩.

(٣) ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص ٣٤. تحقيق محمد جميل غا ي، بعة القاهرة، ١٩٧٧م.

(٤) التحرير الإسلامي للمرأة، ص ٧٤.

(٥) سورة البقرة، الآية (٢٨٢).

(٦) أي الكتابة.

وامرأتان، ثم نهى الشهداء المتحملين للشهادة عن التخلف عن إقامتها إذا طُلبوا لذلك، ثم رخص لهم في التجارة الحاضرة ألا يكتبوها، ثم أمرهم بالإشهاد عند التبايع، ثم أمرهم إذا كانوا على سفر، ولم يجدوا كاتبا، أن يستوثقوا بالرهان المقبوضة.

كل هذا نصيحة لهم، وتعليم وإرشاد لما يحفظون به حقوقهم، وما تحفظ به الحقوق شيء، وما يحكم به الحاكم - (القاضي) - شيء، فإن طرق الحكم أوسع من الشاهدين والمرأتين، فإن الحاكم يحكم بالنكول، واليمين المردودة - ولا ذكر لهما في القرآن - وأيضا، فإن الحاكم يحكم بالقرعة - بكتاب الله وسنة رسوله الصريحة الصحيحة - ويحكم بالقافة[1] - بالسنة الصريحة الصحيحة، التي لا معارض لها - ويحكم بالقسامة[2] -بالسنة الصحيحة الصريحة - ويحكم بشاهد الحال إذا تداعا الزوجان أو الصانعان متاع البيت والدكان، ويحكم، عند من أنكر الحكم، بالشاهد واليمين، بوجود الآجرّ في الحائط، فيجعله للمدعي إذا كان جهته - وهذا كله ليس في القرآن، ولا حكم به رسول الله ﷺ، ولا أحد من أصحابه.

فإن قيل: فظاهر القرآن يدل على أن الشاهد والمرأتين بدل عن الشاهدين، وأنه لا يُقْضَى بهما إلا عند عدم الشاهدين.

قيل: القرآن لا يدل على ذلك، فإن هذا أمر لأصحاب الحقوق بما يحفظون به حقوقهم، فهو سبحانه أرشدهم إلى أقوى الطرق، فإن لم يقدروا على أقواها انتقلوا إلى ما دونها... وهو، سبحانه، لم يذكر ما يحكم به الحاكم، وإنما أرشدنا إلى ما يُحفظ به الحق، وطرق الحكم أوسع من الطرق التي تُحفظ بها الحقوق[3].

وبعد إيراد ابن القيم لهذه النصوص - نقلا عن شيخه وشيخ الإسلام ابن تيمية - علق عليها، مؤكدا إياها، فقال:

«قلت - (أي ابن القيم) -: وليس في القرآن ما يقتضي أنه لا يُحْكَم إلا بشاهدين، أو شاهد وامرأتين، فإن الله سبحانه إنما أمر بذلك أصحاب الحقوق أن يحفظوا حقوقهم بهذا النصاب، ولم يأمر بذلك الحكام أن يحكموا به، فضلا عن أن يكون قد أمرهم ألا يقضوا إلا بذلك. ولهذا يحكم الحاكم بالنكول، واليمين المردودة، والمرأة الواحدة، والنساء المنفردات لا رجل معهن، وبمعاقد

---

(١) القافة: مفردها قائف - هو الذي يعرف الآثار - آثار الأقدام - ويعرف شبه الرجل بأخيه وأبيه. انظر: ابن منظور، لسان العرب، جـ ١٥، ص ١٩٤، وتعريفات الجرجاني، ص ٢١٩.

(٢) القسامة: الأيمان، تقسم على أهل المحلة الذين وجد المقتول فيهم. انظر: الفيومي، المصباح المنير، ص ١٩٢، والمناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ص ٥٨١.

(٣) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص ١٠٣ - ١٠٥، ٢١٩، ٢٣٦.

القُمُط[1]، ووجوه الآجرّ، وغير ذلك من طرق الحكم التي لم تُذكر في القرآن... فطرق الحكم شيء، وطرق حفظ الحقوق شيء آخر، وليس بينهما تلازم، فتُحفظ الحقوق بما لا يحكم به الحاكم مما يعلم صاحب الحق أنه يحفظ به حقه، ويحكم الحاكم بما لا يحفظ به صاحب الحقه، ولا خطر على باله...»[2].

فطرق الإشهاد، في آية سورة البقرة – التي تجعل شهادة المرأتين تعدل شهادة رجل واحد – هي نصيحة وإرشاد لصاحب الدَّين – ذي الطبيعة الخاصة... وليست التشريع الموجه إلى الحاكم – القاضي – والجامع لطرق الشهادات والبينات... إنها خاصة بدَيْن، له مواصفاته وملابساته، وليست التشريع العام في البينات التي تُظهر العدل فيحكم به القضاة.

وبعد هذا الضبط والتمييز والتحديد... أخذ ابن تيمية يعدد حالات البينات والشهادات التي يجوز للقاضي – الحاكم – الحكم بناء عليها.

فقال: «إنه يجوز للحاكم – القاضي – الحكم بشهادة الرجل الواحد إذا عرف صدقه، في غير الحدود، ولم يوجب الله على الحكام ألا يحكموا إلا بشاهدين أصلا، وإنما أمر صاحب الحق أن يحفظ حقه بشاهدين، أو بشاهد وامرأتين، وهذا لا يدل على أن الحاكم لا يحكم بأقل من ذلك، بل قد حكم رسول الله ﷺ بالشاهدين واليمين، وبالشاهد فقط، وليس ذلك مخالفا لكتاب الله عند من فهمه، ولا بين حكم الله وحكم رسوله خلاف... وقد قبل النبي ﷺ شهادة الأعرابي وحده على رؤية هلال رمضان، وتسمية بعض الفقهاء ذلك إخباراً، لا شهادة، أمر لفظي لا يقدح في الاستدلال، ولفظ الحديث يرد قوله. وأجاز، ﷺ، شهادة الشاهد الواحد في قضية السَّلَب»[3].

ولم يُطالب القاتل بشاهد آخر، ولا استحله، وهذه القصة – (وروايتها في الصحيحين)[4] – صريحة في ذلك... وقد صرح الأصحاب: أنه تُقْبل شهادة الرجل الواحد من غير يمين عند الحاجة، وهو الذي نقله الخِرَقي (٣٣٤هـ – ٩٤٥م) في مختصره، فقال: وتُقْبَلُ شهادة الطبيب العدل في الموضحة[5] إذا لم يقدر على طبيبين، وكذلك البيطار في داء الدابة...[6].

وكما تجوز شهادة الرجل الواحد – في غير الحدود –... وكما تجوز شهادة الرجال وحدهم، في

(١) مفردها قمـ (بكسر القاف وسكون الميم): ما تشد به الأخصاص ومكونات البناء ولبناته. انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيـ ، ص ٤٨٣ – ٤٨٤، الفيومي، المصباح المنير، ص ١٩٧.

(٢) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص ١٩٨.

(٣) السـ لب – بفتح السين مشددة، وفتح اللام: هو متاع القتيل وعدته، يأخذه قاتله. انظر: الفيومي، المصباح المنير، ص ١٠٨، والمناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ص ٤١١.

(٤) أخرجه البخاري - كتاب فرض الخمس - باب من لم يخَمس الأسلاب حديث رقم (٣١٤٢). ومسلم كتاب الجهاد والسير - باب استحقاق القاتل سلب القتيل. حديث رقم (١٧٥١) من حديث أبي قتادة.

(٥) الموضحة: هي الجراحات التي هي دون قتل النفس.

(٦) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص ٩٨، ١١٣، ١٢٣.

الحدود، تجوز - عند البعض - شهادة النساء وحدهن في الحدود... وعن ذلك يقول ابن تيمية، فيما نقله عنه ابن القيم:

«وقد قبل النبي ﷺ، شهادة المرأة الواحدة في الرضاع، وقد شهدت على فعل نفسها، ففي الصحيحين عن عقبة بن الحارث: «أنه تزوج أم يحيى بنت أبي إهاب، فجاءت أمَةٌ سوداء، فقالت: قد أرضعتكما. فذكرتُ ذلك للنبي ﷺ - فأعرض عني، قال: فتنحيتُ فذكرتُ ذلك له، قال: فكيف؟ وقد زعمتْ أنْ قد أرضعتكما»[1].

وقد نص أحمد على ذلك في رواية بكر بن محمد عن أبيه، قال: في المرأة تشهد على ما لا يحضره الرجال من إثبات استهلال الصبي[2] وفي الحمّام، يدخله النساء، فتكون بينهن جراحات.

وقال إسحاق بن منصور: قُلت لأحمد، في شهادة الاستدلال: تجوز شهادة امرأة واحدة في الحيض والعدة والسقط والحمّام، وكل ما لا يطّلع عليه إلا النساء؟

فقال: تجوز شهادة امرأة إذا كانت ثقة، ويجوز القضاء بشهادة النساء منفردات في غير الحدود والقصاص عند جماعة من الخَلَف والسلف. وعن عطاء (٢٧ - ١١٤هـ - ٦٤٧ - ٧٣٢م) أنه أجاز شهادة النساء في الحدود. وقال مهنا: قال لي أحمد بن حنبل: قال أبوحنيفة: تجوز شهادة القابلة، وحدها، وإن كانت يهودية أو نصرانية[3].

ذلك أن العبرة هنا - في الشهادة - إنما هي الخبرة والعدالة، وليست العبرة بجنس الشاهد - ذكرا كان أو أنثى - ففي مهن مثل الطب... والبيطرة... والترجمة أمام القاضي... تكون العبرة «بمعرفة أهل الخبرة»[4].

بل لقد ذكر ابن تيمية - في حديثه عن الإشهاد الذي تحدثت عنه آية سورة البقرة - أن نسيان المرأة، ومن ثم حاجتها إلى أخرى تذكرها ﴿ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَىٰ﴾ ليس طبعا ولا جبلة في كل النساء، وليس حتما في كل أنواع الشهادات... وإنما هو أمر له علاقة بالخبرة والمران، أي أنه مما يلحقه التطور والتغيير... وحكى ذلك عنه ابن القيم فقال:

«قال شيخنا ابن تيمية، رحمه الله: قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَىٰ﴾ فيه دليل على أن استشهاد امرأتين مكان رجل

(١) رواه البخاري، حديث رقم (٥٠١٤)، كتاب النكاح، باب شهادة المرضعة.

(٢) استهلال الصبي: هو أن يحدث منه ما يدل على حياته - ساعة الولادة - من رفع صوت أو حركة عضو أو عين، وهو شرط لتمتعه بحقوق الأحياء.

(٣) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص ١١٥ - ١١٧.

(٤) المصدر السابق، ص ١٨٨، ١٩٣.

واحد إنما هو لإذكار إحداهما الأخرى إذا ضلت، وهذا إنما يكون فيما فيه الضلال في العادة، وهو النسيان وعدم الضبط... فما كان من الشهادات لا يُخافُ فيه الضلال في العادة لم تكن فيه على نصف الرجل...»[1].

فحتى في الإشهاد، يجوز لصاحب الدَّيْن أن يحفظ دَينه، - وفق نصيحة وإرشاد آية سورة البقرة - بإشهاد رجل وامرأة، أو امرأتين، وذلك عند توافر الخبرة للمرأة في موضوع الإشهاد... فهي - في هذا الإشهاد - ليست شهادتها دائما على النصف من شهادة الرجل.

ويتابع عمارة نقل نصوص الإمامين شارحاً ومؤكداً فيقول: ولقد كرر ابن القيم - وأكد - هذا الذي أشرنا إلى طرف منه، في غير كتابه (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية)، فقال، في كتابه (إعلام الموقعين عن رب العالمين) - أثناء حديثه عن «البينة»، وحديث رسول الله، ﷺ: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر» - خلال شرحه لخطاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري (٢١هـ ـ ٤٤هـ، ٦٠٢ - ٦٦٥م) في قواعد القضاء وآدابه - قال:

«إن البينة في كلام الله ورسوله، وكلام الصحابة اسم لكل ما يبين الحق... ولم يختص لفظ البينة بالشاهدين... وقال الله في آية الدَّيْن: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ فهذا في التَّحمل والوثيقة التي يحفظ بها صاحب المال حقه، في طرق الحكم وما يحكم به الحاكم، فإن هذا شيء وهذا شيء، فذكر سبحانه ما يحفظ به الحقوق من الشهود، ولم يذكر أن الحكام لا يحكمون إلا بذلك... فإن طرق الحكم أعم من طرق حفظ الحقوق... وقال سبحانه: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ لأن صاحب الحق هو الذي يحفظ ماله بمن يرضاه...».

وعلل ابن تيمية حكمة كون شهادة المرأتين - في هذه الحالة - تعدلان شهادة الرجل الواحد، بأن المرأة ليست مما يتحمل عادة مجالس وأنواع هذه المعاملات... لكن إذا تطورت خبراتها وممارساتها وعاداتها، كانت شهادتها - حتى في الإشهاد على حفظ الحقوق والديون - مساوية لشهادة الرجل... فقال:

«ولا ريب أن هذه الحكمة في التعدد هي في التحمل، فأما إذا عقلت المرأة، وحفظت وكانت ممن يوثق بدينها فإن المقصود حاصل بخبرها كما يحصل بأخبار الديانات، ولهذا تُقبل شهادتها وحدها في مواضع، ويُحكم بشهادة امرأتين ويمين الطالب في أصح القولين، وهو قول مالك (٩٣

(١) المصدر السابق، ص ٢٢١.

- ١٧٩هـ، ٧١٢ - ٧٩٥م) وأحد الوجهين في مذهب أحمد.

والمقصود أن الشارع لم يَقِف الحكم في حفظ الحقوق البتة على شهادة ذكرين، لا في الدماء ولا في الأموال ولا في الفروج ولا في الحدود... وسر المسألة ألا يلزم من الأمر بالتعدد في جانب التحمل وحفظ الحقوق الأمر بالتعدد في جانب الحكم والثبوت، فالخبر الصدق لا تأتي الشريعة برده أبدا(١).

وأخيرا - وليس آخراً - فإن ابن القيم يستدل بالآية القرآنية ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾(٢)، على أن المرأة كالرجل في هذه الشهادة على بلاغ الشريعة ورواية السنة النبوية... فالمرأة كالرجل في «رواية الحديث، التي هي شهادة على رسول الله ﷺ».

وإذا كان ذلك مما أجمعت عليه الأمة، ومارسته راويات الحديث النبوي جيلاً بعد جيل - والرواية شهادة - «فكيف تقبل الشهادة - من المرأة - على رسول الله ﷺ، ولا تقبل على واحد من الناس؟... إن المرأة العدل - (بنص عبارة ابن القيم) - كالرجل في الصدق والأمانة والديانة»(٣).

يختم عمارة بحثه بقوله: ذلكم هو منطق شريعة الإسلام - وكلها منطق - وهذا هو عدلها بين النساء والرجال - وكلها عدل - وكما يقول ابن القيم: «وما أثبت الله قط حكما من أحكام يُقطع ببطلان سببه حساً أو عقلاً، فحاشا أحكامه سبحانه من ذلك، فإنه لا أحسن حكما منه، سبحانه وتعالى، ولا أعدل. ولا يحكم حكماً يقول العقل: ليته حكم بخلافه، بل أحكامه كلها مما يشهد العقل والفِطر بحسنها، ووقوعها على أتم الوجوه وأحسنها، وأنه لا يصلح في موضعها سواها»(٤).

وانتصار عمارة لاجتهاد الإمامين ابن تيمية وابن القيم في موضوع شهادة المرأة، لا يخرج عن اختياره لاجتهاد سائغ مسنود بالدليل من الكتاب والسنة وأقوال السلف، وداخل فيما يجوز فيه الخلاف.

وإذا كانت آية البقرة لا تتحدث عن الشهادة أمام القضاء، وإنما عن الإشهاد الذي مَرَّ بيان معناه، وإذا كانت الآية جاءت على ما كان مألوفاً في شأن المرأة، اللاتي لا يشهدن مجالس المداينات ولا يشتغلن بأسواق المبايعات كما قال محمد عبده، فما العمل إذا تمرست المرأة في هذه

---

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، جـ١، ص ٩٠ - ٩٢، ٩٥، ١٠٣، ١٠٤.

(٢) سورة البقرة، الآية (١٤٣).

(٣) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص ٢٤٤، ٢٣٦.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٢٩.

الأعمال عبر الوسائل الحديثة التي تسهل عليها المشاركة مما يعطيها خبرة لا تقل عن خبرة الرجال؟

يجيب الشيخ محمود شلتوت: «وإذا كانت الآية ترشد إلى أكمل وجوه الاستيثاق، وكان المتعاملون في بيئة يغلب فيها اشتغال النساء بالمبايعات وحضور مجالس المداينات، كان لهم الحق في الاستيثاق بالمرأة على نحو الاستيثاق بالرجل متى اطمأنوا إلى تذكرها وعدم نسيانها على نحو تذكر الرجل وعدم نسيانه»[1].

واجتهاد شلتوت هو ما توصل إليه واستقر عليه مراد هوفمان الألماني وجفري لانغ الأميركي.

□ الغزالي والبلتاجي، اجتهاد وليس توفيقاً:

الشيخ محمد الغزالي، والدكتور محمد بلتاجي[2]، رجحا مذهب ابن حزم والظاهرية على مذهب جمهور الفقهاء على أنه «لا تقبل شهادة النساء في الحدود، لا مع رجل ولا مفردات»[3]، حيث ذهب ابن حزم إلى قبول شهادة النساء مطلقاً في الحدود وغيرها. فهل هذا الاختيار لمذهب ابن حزم نابع من نزعة توفيقية أم أن ترجيحهما يستند إلى بحث علمي مقارن مستقل عن تأثير سهام الغرب ضد حقوق المرأة المسلمة في موضوع الشهادة ومحاولة الأستاذين التخلص من ضغط الغرب وقوانينه الحقوقية الزاهية؟

أما الشيخ الغزالي، فلا أعتقد أن اختياره لمذهب ابن حزم جاء استجابة لتأثير خارجي، أو كان خضوعاً منه لإيحاء غربي. وإنما هو نتيجة لمذهبه العام في توسعه في إعمال العقل وفي فهم النصوص. تأثراً منه بالخط الذي سار عليه عمودا المدرسة التوفيقية (محمد عبده ورشيد رضا)، اللذان يشيد الغزالي بهما وبنهجيهما كثيرا[4].

أما الغرب فإن مواقف الغزالي التاريخية شاهدة على جهاده الثقافي في مواجهة التغريب

---

(١) الإسلام عقيدة وشريعة، ص ٢٣٩ - ٢٤١، طبعة القاهرة، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

(٢) الدكتور محمد بلتاجي، أستاذ ورئيس قسم الشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة، وعميد الكلية «السابق»، له مواقف صارمة ضد العلمانيين وأحد الذين واجهوا نصر حامد أبوزيد، وكتبوا تقريراً علمياً في إصداراته المشبوهة. انظر كتاب «نقد مطاعن نصر أبوزيد في القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين، مذيلة بتقارير العلماء المقدمة في قضية نصر أبوزيد»، للدكتور إسماعيل سالم، الأستاذ المساعد للفقه المقارن بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة، ص ٨١ - ٨٨، تقرير الدكتور البلتاجي في القضية. وقد تناول نقد آراء أبوزيد في المرأة في مواضع عديدة من كتابه القيم «مكانة المرأة في القرآن الكر والسنة الصحيحة»، انظر ص (١٤٨ - ١٥٠) وص ٣٥١. دار التوزيع والنشر الإسلامية، ميدان السيدة زينب، القاهرة، بدون بيانات أخرى.

(٣) ابن رشد، بداية المجتهد، جـ ٤، ص ٤٣٨.

(٤) انظر: محمد الغزالي «علل وأدوية»، ص ٩٩.

والتخريب الذي صدر لنا أو فرض علينا من الغرب بشقيه الشيوعي والرأسمالي، وكتابه «الإسلام في وجه الزحف الأحمر» كان له الأثر البالغ ليس عند المسلمين فحسب وإنما في الأوساط الثقافية والسياسية الروسية، أما أوروبا وأميركا، فكتابه «ظلام من الغرب»(١) أحد كتبه في مواجهة الشطر الثاني من تيار الغزو الفكري، ومصنفاته في ذلك كثيرة.

إذن ما الذي دفع الشيخ إلى تبني رأي ابن حزم؟ في نصه التالي تتبدى الإجابة: يقول: «ومعروف أن شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل، وقد علل القرآن الكريم لذلك بأن المرأة قد تنسى أو تحار أو يشتبه عليها وجه الحق، وعندما تكون معها امرأة أخرى فسوف يتعاونان على الإدلاء بالحقيقة كاملة...

وقد بحثت في هذا ا لموضوع فأدركت أن المرأة في عادتها الشهرية تكون شبه مريضة. وأن انحراف مزاجها واضطراب أجهزتها الحيوية يصيبها ببعض الارتباك، والتثبت في أداء الشهادات واجب.

ذاك سرّ قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَىٰ﴾(٢).

وكان يجب أن يقف الأمر عند هذا الحد لكن تيارا نشأ في الفكر الديني يستبعد شهادة المرأة استبعادا تاما في أهم ميادين التقاضي...! وهو ميدان القصاص والحدود أي فيما يتصل بالدماء والأعراض.

وإذا كان اللصوص يسرقون البيوت ليلاً أو نهاراً فما معنى رفض شهادة المرأة في حد السرقة؟ وإذا كان العدوان على النفس والأطراف يقع كثيرا بمشهد من النساء فما معنى أن ترى المرأة مصرع آلها أو أقرب الناس إليها ثم ترفض شهادتها؟

ولماذا لم يلتزم نصاب الشهادة كما ذكره القرآن الكريم؟

إن ابن حزم في تمحيصه للآثار المروية يؤكد أن رفض شهادة النساء في الحدود والقصاص لا يوجد له أصل في السنة النبوية.

ولست أحب أن أوهن ديني أمام القوانين العالمية بموقف لا يستند استنادا قويا إلى النصوص القاطعة. وإذا كان المسلمون الآن أكثر من مليار نفس فما معنى التطويح بكرامة خمسمائة مليون

---

(١) يقول الغزالي في هامش رقم (١) من مقدمته لهذا الكتاب ما يلي «كلمة الغرب هنا تعني أوروبا وأميركا ونتناول جميع التيارات الوافدة منها المادية أو غير المادية»، انظر: ظلام من الغرب، ص ٤، دار الاعتصام، بدون بيانات أخرى.

(٢) سورة البقرة، آية (٢٨٢).

امرأة لقول أحد من الناس؟

المأساة أننا نحن المسلمين مولعون بضم تقاليدنا وآرائنا إلى عقائد الإسلام وشرائعه لتكون دينا مع الدين. وهديا من لدن رب العالمين، وبذلك نصد عن سبيل الله...!»[1]

نستنتج من بيان الغزالي أنه يتفق مع جمهور الفقهاء والمفسرين في دلالة آية سورة البقرة في موضوع الشهادة، وتعليله لا يختلف عن تعليل الكثرة الغالبة في سبب اشتراط الشارع امرأتين بدل واحدة.

وبهذا يخالف التوفيقيين الذين خالفوا هذا الرأي، وهو ثانياً صرح أن دافعه لمساندة اجتهاد ابن حزم ليس له علاقة إطلاقاً بالقوانين العالمية الغربية.

وبين أن الأصل في تلك الموافقة والاختيار أن رأي المخالفين لا يستند إلى دليل صحيح.

وذهب إلى أن السبب في غياب رأي ابن حزم ورواج الرأي الآخر نابع من التقاليد والآراء.

وهذا ما يؤخذ على الشيخ الغزالي، إذ الرأي الذي لا يأخذ شهادة المرأة في القصاص أو الحدود ليس تقليداً أو رأياً مبنياً على مزاج، وإنما مذهب قوي قال به جمهور الفقهاء، استناداً إلى اجتهاد معتبر[2].

ومما يؤكد أن الغزالي كان يتحرى الأدلة الصحيحة المفقودة في رأي الجمهور حسب قناعته، مما جعله يناصر ابن حزم قوله بعد أن انتهى من نقل كلامه في المحلى:

«انتقيت هذه السطور من عدة صفحات تضمنت آراء فيها الخطأ والصواب، ومرويات فيها المقبول والمردود، ورأيت - حتى أستنقذ نفسي والناس من هذه اللجة - أن أعتصم بالمتواتر من كتاب الله،والمشتهر من السنة النبوية! وأن أقرر قبول شهادة المرأة في كل شيء وفق النصاب الثابت في ديننا.

ومن حق كل مسلم أن يتجاوز ما وراء ذلك غير متهم ولا مريب..

ولي أن أتساءل: هل من مصلحة الأمن العام إهدار شهادة المرأة في قضايا يقع ألوف منها بمحضر النساء؟ وهل من مصلحة الفقه والأثر ترجيح مذهب يسيء إلى الإسلام أكثر مما يحسن..؟»[3].

---

(١) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص٥٨ - ٥٩.

(٢) ليس مجال بحثنا استعراض اجتهادات المذاهب الأربعة والمقارنة بينها في تفاصيل شهادات النساء، وإنما يرجع إلى التفاصيل في مظانها من كتب فقه الفروع، أو الدراسات التي عنيت بالموضوع في بحوث خاصة للتوسع أنظر: الدكتور عبدالله المطلق، شهادة المرأة في الفقه الإسلامي. دار المسلم الرياض، ط الأولى، ١٤١٣هـ وسعد بن شارع الحربي، الأحكام التي تخالف فيها المرأة الرجل ص٢٨٣-٣٨.

(٣) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ص٦١

ولا يتناقض قول الغزالي في سطره الأخير من أن مذهب القائلين بعدم قبول شهادة المرأة في القصاص والحدود يسيء إلى الإسلام. مع ما نقلناه عنه آنفاً من أنه لا ينطلق في مخالفة رأي الجمهور من ممالأة القوانين العالمية، لأنه الرأي المرجوح لديه لا يعد عن كونه توارث تقاليد الآباء!! ولذلك دعا المسلم أن يتجاوزها من دون تهيب.

أما الدكتور البلتاجي فقد عقد فصلاً كاملاً لشهادة المرأة، يناقش ويقارن بين أقوال المذاهب الفقهية مرجحاً مذهب ابن حزم الذي - حسب البلتاجي - «أقام بناء عقلياً متكاملاً في قضية الإشهاد، فقبل جميع ما وردت به النصوص الصحيحة في القرآن والسنة، وفسر بعضه ببعض، حيث قبل آية البقرة بما فيها من تفصيل، وأخذ منها قاعدة عممها على كافة ما تقع فيه الشهادة، وهي أن شهادة المرأتين العدلتين تساوي شهادة رجل واحد عدل»[1].

فإذا كان فقهاء المذاهب متفقين على أنه «لا يثبت الزنى بأقل من أربعة عدول ذكور»[2].

فالظاهرية لا يقرونهم، يقول ابن حزم «ولا يجوز أن يقبل في الزنى أقل من أربعة رجال عدول مسلمين، أو مكان كل رجل امرأتان مسلمتان عدلتان، فيكون ذلك: ثلاثة رجال وامرأتين، أو رجلين وأربع نسوة، ورجلاً واحداً وست نسوة، أو ثمان نسوة فقط»[3].

ومن أسباب ترجيح البلتاجي رأي ابن حزم والظاهرية الاختلاف الكبير بين المذاهب في مدى قبول شهادة المرأة من القضايا المختلفة، هذا الاختلاف الذي لخصه ابن حزم في عشر صفحات ثم علق عليه: «ما نعلم أحداً ممن يخالفنا اتبع في أقواله في الشهادات النصوص الثابتة من القرآن، ولا من السنن، ولا من الإجماع، ولا من القياس، ولا من الاحتياط، ولا من قول الصحابة (رضي الله عنهم).. وكل أقوال كانت هكذا فهي متخاذلة، متناقضة، باطلة، لا يحل القول بها في دين الله تعالى، ولا يجوز الحكم بها في دماء المسلمين، وفروجهم، وأشيائهم، وأموالهم..»[4].

ثم يأخذ في بيان تناقض مذاهبهم مع النصوص والقواعد الثابتة.. لا فرق في ذلك بين المذاهب الكبرى ويأتي في ذلك بحجج محكمة بحق، ثم يأخذ تأييد ما انتهى إليه مما قررناه سابقاً[5].

---

(١) مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة ص٣٤٣.

(٢) بداية المجتهد جـ٤ ص٤٣٨

(٣) المحلى جـ٨ ص٤٧٦

(٤) المحلى جـ٨ ص٤٨٤

(٥) مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة ص٣٤٤

ويرى البلتاجي من مقارنة أدلة ابن حزم ومخالفيه أن الذي قرره في شهادة المرأة ومدى الأخذ بها من القضايا المختلفة هو الأكثر اتفاقاً مع مجموع النصوص الشرعية في القرآن والسنة، وأن مجموع قوله يمثل بناءً عقلياً متكاملاً، وأن كل قول يخالف لا يخل من اضطراب وتناقض مع شيء من النصوص في مجموعها[1].

ويرد على مانعي شهادة النساء على الزنى بقوله:

«ويبدو أن حجة من منع من الفقهاء شهادة النساء على الزنى، أن قبول شهادتهن يؤدي إلى نظرهن إلى عورات الزناة لتحمل الشهادة عليهم - ثم أدائها - وهذا النظر محرم عليهن. لكن هذه حالة ضرورة تتساوى فيها النساء مع الرجال في الحكم الأصلي (وهو حرمة تعمد النظر إلى عورات الآخرين دون ضرورة، عملاً بالأمر العام بغض البصر وعدم التجسس على الناس)، ثم يتساويان في حالة الضرورة وهو إباحة النظر لتحمل الشهادة[2]، فلا فرق بين الجنسين في الحكم الأصلي (وهو الحرمة)، ولا في الحكم الاستثنائي وهو الإباحة للضرورة»[3].

ومع ترجيح الباحث لقول ابن حزم من أن شهادة (المرأة) نصف شهادة الرجل على وجه العموم، إلا فيما استثناه الشارع مما ورد فيه نص السنة بقبول شهادة إمرأة واحدة أو رجل واحد وهو مختص عند ابن حزم برؤية الهلال وبالرضاع فقط[4].

ويطرح البلتاجي المحور الأساسي الذي ينطلق منه العلمانيون في دعواهم التي تتجاوز أو تغير أحكام الشريعة المتعلقة بالمرأة المسلمة. ألا وهو محور تغير الظروف المعاصرة للمرأة عن ظروفها قبل خمسة عشر قرناً.

وإذا كان ما يستجد من ظروف محل اهتمام واجتهاد المجتهدين فإن المسلم مطالب بأن يشخص نوع التغير وتحت أي قاعدة شرعية يدخل وهل هو تغير يناقض الأحكام الشرعية القطعية، وهل كل تغير يستحق البحث، وهل هو تغير جاء لكي يلغي مبادئ الشريعة أم تطور أملته الحاجة أو السنن الاجتماعية؟ وأين يقع من دائرة الاجتهاد؟ إن العلمانيين وسائر الدارسين للنصوص الشرعية يلاحظون التغير ويجتهدون وتفترق المواقف الفكرية بعد ذلك لافتراق المناهج والمقاصد. لم يغفل البلتاجي هذا الملحظ فطرح هذا التساؤل الذي يدندن حوله العلمانيون.

---

(١) المصدر السابق ص٣٥٤

(٢) يقول البلتاجي في الهامش تعليقاً على تحمل الشهادة: «عندما تتعين لإقدام الزانيين على فعلتهما في مجال ر ية وحركة الشهود والشاهدات المعتادة، فعلتهما هي التي اقتحمت هذا المجال وجعلت الشهادة أمراً مفروضاً على من شاهد.

(٣) المصدر السابق ص٣٥٤.

(٤) المحلى ص٨ ص٤٧٧ - ٤٨٨

فيقول: وما الحكم إذا زادت خبرتهن بالأمور المختلفة لزيادة مشاركتهن في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية... وبمقتضى ما تغير الآن في حياة الناس من إتاحة العلم والمعرفة والخبرة - بوسائل حضارية متعددة - لكل إنسان وهو في بيته لم يخرج منه؟! ونشير في هذا إلى الصحف والمنشورات، والراديو، والتلفزيون وقنواته الأرضية والفضائية المختصة بالمعلومات ونقلها من كل مكان في كل مجال، وكذلك الكومبيوتر وشبكة الإنترنت، وغير ذلك.. حتى أصبح العالم كله أشبه بالقرية الصغيرة في إمكان معرفة كل فرد فيه بكل ما يجري ويحدث في أي مكان منه في وقته أو عقبه بقليل[1]!

ويجيب البلتاجي: أن المجتهد المسلم يواجه في هذه القضية (إشكالية) واضحة: فهو من ناحية ملتزم إلتزاماً مبدئياً لا فكاك منه بنصوص الشريعة، بحيث ينحصر عمله فيها في محاولة الكشف عن حكم الله تعالى كما يبدو لعقله داخل هذه النصوص وليس عقله - مهما عظم - إلا وسيلة للكشف عن الحكم فيها، لا مصدراً[2] له.

ثم هو من ناحية أخرى ملتزم - في إنزال النصوص الثابتة على الوقائع المتغيرة - بأن يراعى قاعدة (تغير الأحكام بتغير الظروف والأزمان) بضوابطها الشرعية[3].

وما طرحه الباحث هو الهاجس الذي شغل المجتهدين الأوائل من رواد المدرسة التوفيقية فهم إزاء التغير السريع في الغرب والمؤثر في الشرق لم ينقصهم الموقف الإيماني الصادق، فإنه متجذر في نفوسهم، ولكن المشكلة ليست في البعد الإيماني النظري، وإنما «في البعد المنهجي التطبيقي، لقد عجز هذا الجيل - من الناحية التطبيقية - عن أن يترجموا هذه القاعدة الإيمانية إلى برامج نهضوية جادة وأصيلة، قد يستعينون في سبيلها ببعض نتاجات الحضارات الأخرى، على سبيل استكمال نقص عصري، لا على سبيل جعل هذا الآخر «هو الأصل والمحور، ثم نأتي بالإسلام مفصلاً على مقاس هذا (الآخر) لمجرد طمأنة نفوسنا أننا لم نخرج على الإسلام، وإنما نحن نجعله متعايشاً مع العصر الحديث، أو نبرهن على أنه: صالح لكل زمان ومكان»[4].

لم ينطلق البلتاجي، في اختيار اجتهاد ابن حزم الأقرب إلى ضرورات العصر من موقف

---

(١) مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة ص٣٤٦

(٢) شرح المصنف هذه الفكرة تحت عنوان (مدخل ضروري لفهم الاختلاف). ص٢١

(٣) المصدر السابق ص٣٤٦

(٤) جمال سلطان، جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث ص٢٠-٢١

توفيقي، وإنما كما يقول رداً على تساؤله الأخير حول إشكالية المجتهد المعاصر في مواجهة شهادة المرأة مع التغيرات السريعة «وهذه المسألة لا تبدو (تعبدية) مما يترك فيه البحث عن العلل والأسباب، إنما هي تابعة لأمور يتساءل فيها عن العلة على وجه العموم، بدليل سؤال النسوة برسول الله صلى الله عليه وسلم عن علة قوله لهن: «ما رأيت ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم..» فقلن: وما نقصان عقلنا وديننا؟.

فماذا يفعل المجتهد في مجموع ذلك؟ إننا ينبغي أن نفرق في القضية بين (عناصرها) الثابتة بنصوص صحيحة قطعية الثبوت والدلالة، و(عناصرها) الأخرى التي قالها الفقهاء باجتهادهم في فهم هذه النصوص، وليس هذا الاجتهاد حجة في ذاته إلا إذا نظر إليه المجتهد وظهر له رجحانه على غيره من الاجتهادات (وقد نقلنا كثيراً من هذه العناصر الاجتهادية ورأينا في كثرتها مدى الاختلاف والتعدد الذي يصل أحياناً إلى مستوى التناقض. فهذه العناصر الاجتهادية إذن قابلة لأن تتغير باجتهاد آخر.. أما الذي لا يقبل التغيير فهو العناصر (أي الأحكام والمقررات الشرعية) الثابتة بنصوص قطعية الثبوت والدلالة»[1].

وهو بذلك يتفق مع الغزالي فيقول: «ومن هذا المنطلق نقول: إن الله تعالى جعل شهادة الرجل في الأموال نصاً بشهادة امرأتين، وعلله بقوله تعالى: ﴿ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَىٰ﴾[2] أي مخافة أن تنسى إحداهما بعض جوانب المشهود عليه - أو تغفل عنه - فتذكرها الأخرى به. وليست (الأموال) في منظومة القيم الإسلامية التي أشرنا لها من قبل بأهم من (الدين) أو (النفس) أو (العرض أو النسل) أو (العقل)، بل إن هذه الأربعة مقدمة عليها عند محققي العلماء دون شك، واحتمال نسيان المرأة وغفلتها عن بعض جوانب المشهود عليه وارد فيها جميعاً، لا يغيره زيادة علم ولا خبرة ولا ثقافة، لأنه يرجع - فيما يبدو لي - إلى طبيعة المرأة أصلا من انشغالها أحياناً ببعض جزئيات الموضوع المشاهد[3] عن النظرة الشمولية إليه وعن علاقات هذه الجزئيات بعضها ببعض، وأيضاً لما يعتريها - في حالات معينة لا ينكرها إلا جاهل

---

(١) مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة ص٣٤٧.

(٢) سورة البقرة، الآية (٢٨٢).

(٣) أو تأثرها الخاص بها أكثر من غيرها من بقية عناصر الموضوع.. ا يجعلها أكثر علوقاً بذاكرتها من غيرها.

أو مجادل[1] بالباطل - من عدم التوازن الهرموني أو اضطراب المزاج الخاص...

وإذن فإننا عند التحليل الصحيح للأمور والاعتبارات نجد أن العلة الواردة في جعل شهادة امرأتين بشهادة رجل واحد قائمة دون شك في عصرنا - وفي كل عصر - لأنها ترجع إلى طبيعة ما يعتري المرأة ويمر بها من حالات نفسية قد يكون لها أثر ما في بعض جوانب الشهادة التي يريدها الإسلام ناصعة واضحة الجوانب مشرقة مثل الشمس.. ولا عجب، فبالشهادة تستحل الدماء والأنفس والأعراض والأموال! فهل يوجد ما يستأهل الاحتياط له بكل طريق مثلها؟

لذلك كله ننتهي من نظرنا إلى أن علة (أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى) لا ترجع فحسب إلى قلة خبرة المرأة بهذه الأمور وعدم مشاركتها فيها عن قرب، وإنما ترجع أيضاً عند التحقيق إلى شيء لا تنفك المرأة عنه ولا ينفك عنها، لأنه جزء من طبيعتها وتكوينها الذي خلقها الله تعالى عليه»[2].

---

(١) لا يحتاج الإنسان أكثر من أن يراقب أحوال المرأة النفسية أثناء الحيض والحمل، وعقب الولادة، وعند الإرضاع ليرى مدى تأثر مزاجها بهذه الحالات - مهما بلغت ثقافتها ووصل علمها.

كذلك لا يحتاج أكثر من أن يراقب بدقة عدد ما يعلق بذهنها من جزئيات مشهد معين تراه لأول مرة، حيث قد يشغلها ذلك عن علاقات بعض هذه الجزئيات ببعضها الآخر وعن النظرة الشمولية لـ شياء.. لذلك كانت ريادة العلوم كلها للرجال، وكان فحول الفلاسفة والمنظرين من الرجال.

(٢) المصدر السابق، ص٣٤٧-٣٤٨.

□ التصور المتكامل لشهادة المرأة:

نحاول أن نبلور التصور المتكامل لشهادة المرأة في الإسلام في هذه النقاط المتسلسلة، توضيحاً للمسلم المعاصر الذي يعيش أجواء ثقافية موبوءة بالشبهات، ورداً على دعاة التغريب.

● إن الشهادة في الإسلام ليست حقاً يتزاحم عليه الناس، إنما مسؤولية كبيرة وعبئاً ثقيلاً يتردد المسلم في الاقبال على الإدلاء بها خشية أن يخطئ فيها أو يقع في شهادة الزور التي عدها النبي صلى ﷺ من أكبر الكبائر[1].

لهذا فقد نهى القرآن الكريم عن التهرب من أداء الشهادة، قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾[2].

ولما كان كتمان الشهادة يسهم في تضييع لحقوق العباد، وتقوية للظالمين، وصف القرآن صاحبها بالإثم فقال تعالى: ﴿وَلا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾[3].

فهي عملية تستلزم مغالبة الهوى، واستدعاء مشاعر التقوى ومراقبة الله تعالى، وفي ذلك يقول سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا وَإِن تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾[4].

ويقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[5].

● ان الشروط التي تراعى في الشهادة، ليست عائدة إلى وصف الذكورة أو الأنوثة في الشاهد، ولكنها عائدة في مجموعها إلى معيارين: أولهما: عدالة الشاهد وضبطه، لذلك اشترطوا في الشاهد العقل: فلا تقبل شهادة المجنون أو المعتوه، ولا تقبل شهادة الصبي[6]، واشترطوا الحفظ: فلا تقبل شهادة المغفل والمعروف بكثرة السهو والغلط لانتفاء الثقة بقوله. وبالإضافة إلى أن العدالة تستلزم صلاح الشاهد في الدين فإن شهادة ساقط المروءة

(١) في الحديث المتفق عليه، انظر البخاري في كتاب الشهادات، باب ما قيل في شهادة الزور، حديث رقم ٢٢٦٥٤، ومسلم في كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر واكبرها، رقم (٨٧).

(٢) سورة البقرة، الآية (٢٨٢).

(٣) سورة البقرة، الآية (٢٨٣).

(٤) سورة النساء، الآية (١٣٥).

(٥) سورة المائدة، الآية (٨).

(٦) لكن الإمام مالك قبل شهادته على مثله في الجراح والقتل إذا كان مميزاً ومعه مثله ولم يكن مشهوراً بالكذب وكانت قبل تفرقهم عن مكان الحادث، ولم يكن معهم كبير تقبل شهادته. انظر الشرح الصغير، جـ٥، ص ٥٩١ - ٥٩٣، وحاشية الدسوقي، جـ٤، ص ١٦٣.

مردودة[1].

وثانيهما: أن تكون بين الشاهد والواقعة التي يشهد بها، صلة يجعله مؤهلا للدراية بها والشهادة فيها.

إذن فشهادة من خدشت عدالته أو لم يثبت وعيه وضبطه، لا تقبل، رجلا كان الشاهد أو امرأة[2].

● ولضمان تحقيق سلامة الشهادة من الشوائب وتأكيدا على شرط العدالة والضبط فإن الفقهاء وضعوا موانع عامة من قبول الشهادة، وإن كان الشاهد صالحا لتحمل الشهادة وأدائها أمام القضاء، ومن هذه الموانع:

١ - قوة القرابة، فلا تقبل شهادة الأصل وهم الآباء والأمهات والأجداد والجدات للفروع وهم الأولاد وأولاد الأولاد لشبهة قوة القرابة.

وتقبل شهادة الأخ لأخيه ونحوه ولا تقبل شهادة الزوج لزوجته ولا العكس، وكل من لا تقبل له الشهادة فإنها تقبل عليه فلو شهد على أبيه أو ابنه قبلت.

٢ - كون الشاهد يجر لنفسه نفعا بالشهادة فلا تقبل شهادة الشريك فيما يعود نفعه للشركة.

٣ - كون الشاهد يدفع بشهادته عن نفسه ضرراً كما إذا شهد الغرماء بجرح شهود الدين على المفلس.

٤ - العداوة لغير الله فإذا ظهرت آثار العداوة بأن غم لفرحه أو فرح لمصيبته أو التمس له حصول الشر لم تقبل شهادته عليه.

٥ - العصبية والإفراط في الحمية كتعصب قبيلة على قبيلة فتتمنع تلك قبول الشهادة وإن كانت لم تبلغ مرتبة العداوة[3].

وهذه أمور مشتركة بين الإناث والذكور لأن الهدف منها تحقيق العدالة وضمان إرجاع الحقوق لأصحابها.

● وفقاً للمبدأ السابق نفهم حكمة التشريع وغرضه في التفريق بين شهادة كل من المرأة والرجل، هذا التفريق الدقيق الذي لا يقوم على تحيز لجنس ضد آخر كما يتوهم المغرضون وإنما

---

(١) د. عبدالله المطلق، شهادة المرأة في الفقه الإسلامي، ص ١٥ - ١٧.

(٢) البوطي، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، ص ١٤٧ - ١٤٨.

(٣) د. عبدالله المطلق، شهادة المرأة في الفقه الإسلامي، ص ٧ - ٨.

لما سبق بيانه في استخلاص الحق لأهله بأسلم وأوثق الطرق. ولا أدل من ذلك. أن قوة شهادة المرأة تختلف باختلاف الواقعة المشهود عليها، والظروف الملابسة لها فأحيانا تكون شهادة المرأة بينة بذاتها وذلك فيما لا يطلع عليه الرجال كالحيض وعيوب النساء تحت الثياب وتكون لها الأولية في بعضها كأمور الرضاع والحضانة والنسب ونحو ذلك. إذ هي أكثر اتصالاً بهذه المسائل من الرجال، كما هو معلوم. وأحياناً تكون بقوة شهادة الرجل كما إذا كانت الشهادة خبراً كما في الترجمة وتقويم الأرش[1] ودخول شهر رمضان وشهادتها على فعل نفسها وشهادتها بالخبرة.

وأحيانا تكون بقوة نصف شهادة الرجل كما في الشهادة بالأموال وفي قضايا الأسرة وفي الجراحات المضمونة بالمال وفي الجنايات التي لم يحضرها إلا النساء عند من أجاز شهادتها من ذلك من العلماء[٢].

أما تعديل المرأة للرجل إذا شهدت فيما يجوز شهادة المرأة فيه فقد أجازها أبوحنيفة وأبويوسف وأحمد بن حنبل في رواية وبه قال ابن نافع وبن الماجشون من المالكية[٣].

وأحيانا لا تقبل شهادتها كما لو شهدت في إثبات جرائم الحدود والقصاص عند جمهور العلماء مع أن عطاء بن أبي رياح وحماد بن أبي سليمان وابن حزم الظاهري، أجازوا شهادتها في كل شيء كما مر بيانه.

● لو كانت التفرقة بين شهادات المرأة والرجل تقوم على التسامي برجولة الرجل والهبوط بأنوثة المرأة كما يزعم المتطاولون، لما كانت الأولوية لشهادة المرأة، في أمور الرضاعة والحضانة والنسب، وغيرها مما تقوم الصلة فيه مع النساء أكثر من الرجال، ولما كانت الأولوية لشهادة النساء في كل خصومة جرت بين النساء بعضهن مع بعض، أيا كان سببها.

ولو كان الأمر كذلك، لقبلت شهادة الرجل ذو العواطف الطاغية والمشاعر الرقيقة والوجدان المرهف[٤]. ومن المعلوم أنه إذا ثبت لدى القاضي اتصاف هذا الرجل بهذه الصفات فإن شهادته تصبح غير مقبولة. إذ لا بد أن يقوم من ذلك دليل على أن صلته بالمسائل الجرمية وقدرته على معاينتها ضعيفة أو معدومة، وهو الأمر الذي يفقده أهلية الشهادة

---

(١) الأرش: هو اسم للمال الواجب على ما دون النفس، تعريفات الجرجاني، ص ٣١، والتوقيف على مهمات التعاريف للمناوي، ص ٥٠.

(٢) شهادة المرأة في الفقه الإسلامي، ص ٧٢، والأحكام التي تخالف فيها المرأة الرجل، ص ٣٨٥.

(٣) انظر فتح القدير، جـ٢/٤٥٩، وتبصرة الأحكام جـ١/٢٠٥، والمبدع جـ١٠، ص ٨٨، وفتح الباري، جـ٥، ص ٢٧٣، عن كتاب شهادة المرأة في الفقه الإسلامي، ص ٧٢ - ٧٣.

(٤) وهذا يرجع إلى التنشئة الاجتماعية وجو الأسرة الذي نشأ فيه الإنسان والبصمات القوية التي تتركها التربية في مرحلة الطفولة كأن ينشأ الصبي في بيئة أنثوية مطلقة بين اخواته، ومعاملة الاخوات له على أنه أنثى، وعدم وجود بيئة بديلة أخرى ذات طابع رجولي وخشن تحقق من خلاله التوازن النفسي أو تخفف وطأة نعومة المنزل.

عليها[1].

ولو كان سبب التفرقة كما يزعمون مرده إلى جنس الشاهد لما كانت شهادة امرأة واحدة تكفي فيما لا يطلع عليه عادة إلا النساء كما مر بيانه من تحقيق العلامة ابن القيم في الطرق الحكمية»[2].

● ومما يؤكد ما سبق تقريره، ما يجهله العلمانيون أو يتجاهلونه، في تسوية القرآن الكريم بين الرجل والمرأة في شهادة كل منهما في اللعان حيث قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلاَّ أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ⑥ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ⑦ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ⑧ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾[3].

فلو كانت الشريعة متحيزة للرجال لَسَمتْ بشهادة الرجل على شهادة المرأة في أخطر ما يواجه به الإنسان في حياته الشخصية والاجتماعية، لكن الشريعة في هذه الأيمان بالله، وهي شهادة، تسوية كاملة بينهما حيث تسقط عنه حد القذف، وتسقط عنها حد الزنى. والنتيجة الشرعية المترتبة على هاتين الشهادتين المتكافئتين، أن يُقضى بالفصل بين الزوجين فصلا لا رجعة فيه.

● ضرورة التنبيه على ما يغفل عنه الكثيرون، من التفرقة بين «البينة الكاملة» وهي الشهادة التي توفرت شرائطها في الشريعة الإسلامية. ومن ثم لا بد فيها من الحيطة. وبين ما يسمى «بقرائن الأحوال» وهي التي تعين القضاء في مجال التحقيق دون أن يعتمد عليها وحدها في الحكم والقضاء، فإن شهادة المرأة داخلة فيها دون تفريق في ذلك بين المسائل التي يتم التحقيق فيها، تجارية كانت أو منازعات في خصومات[4].

فللقاضي «أدلة إثبات» أُخرى يمكنه سماع شهادة إمرأة واحدة في وصف الجناية والاستئناس بها، فللقاضي سلطته التقديرية في الحكم[5].

وأكثر القوانين العالمية اليوم المنبثقة من المرجعية العلمانية إنما تعتمد في أحكامها القضائية على الإقرار من المتهم وما قد ينزل منزلته من وثائق الإدانة، وحصة الشهادة في الإدانة من عدمها

(١) المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، ص ١٤٩.

(٢) وهو قول الثوري وأبوحنيفة وأصحابه وعن ابن عباس وعثمان وعلي وابن عمر والحسن البصري والزهري، انظر الطرق الحكمية، ص ١٤٨.

(٣) سورة النور، الآية (٦ - ٩).

(٤) وقد أطال ابن القيم في كتابه (الطرق الحكمية) في بيان شهادة المرأة وأثرها من حيث اعتبارها بينة تامة. وقرينة من قرائن الأحوال. كما سبق بيانه.

(٥) جاسم المطوع (قاضي الأحوال الشخصية)، لماذا تظلمون المرأة ، ص ٤١.

قليلة في القضايا المختلفة والاعتماد على قرائن الأحوال التي تساعد في محاصرة المتهم وإنجاز التحقيق المطلوب.

«فالتفريق بين شهادتي الرجال والنساء على ضوء شدة علاقة الشاهد أو ضعفها بموضوع الاتهام غير وارد. وهو ذاته الموقف الذي تتخذه الشريعة الإسلامية، ما دام المجال في نطاق التحقيق، وما دام البحث عن الشهادة جارياً في مجال البحث عن قرائن الأحوال. ومواصلة السير في التحقيق»[1].

● وسبب استشكال العلمانيين جعل الشريعة شهادة امرأتين مكان شهادة رجل، عدم فهمهم لوظيفة المرأة وموقعها في الأسرة المسلمة، واغفالهم لطبيعتها التكوينية التي تختلف عن طباع الرجال، إضافة إلى ما سردناه من حرص الشريعة على الوصول إلى الحق بصرف النظر عن الجنس، يشرح ذلك سيد قطب فيقول: «... إنه لا بد من شاهدين على العقد (ممن ترضون من الشهداء) ولكن ظروفا معينة قد لا تجعل وجود شاهدين أمراً ميسوراً. فهنا ييسر التشريع فيستدعي النساء للشهادة، وهو إنما دعا الرجال لأنهم هم الذين يزاولون الأعمال عادة في المجتمع المسلم السوي، الذي لا تحتاج المرأة فيه أن تعمل لتعيش، فتجور بذلك على أمومتها وأنوثتها وواجبها في رعاية أثمن الأرصدة الإنسانية وهي الطفولة الناشئة الممثلة لجيل المستقبل، في مقابل لقيمات أو دريهمات تنالها من العمل، كما تضطر إلى ذلك المرأة في المجتمع النكد المنحرف الذي نعيش فيه اليوم! فأما حين لا يوجد رجلان فليكن رجل واحد وامرأتان... ولكن لماذا امرأتان؟ إن النص لا يدعنا نحدس! ففي مجال التشريع يكون كل نص محددا واضحا معللا: «أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى»... والضلال هنا ينشأ من أسباب كثيرة. فقد ينشأ من قلة خبرة المرأة بموضوع التعاقد، مما يجعلها لا تستوعب كل دقائقه وملابساته ومن ثم لا يكون من الوضوح في عقلها بحيث تؤدي عنه شهادة دقيقة عند الاقتضاء، فتذكرها الأخرى بالتعاون معا على تذكر ملابسات الموضوع كله. وقد ينشأ من طبيعة المرأة الانفعالية. فإن وظيفة الأمومة العضوية البيولوجية تستدعي مقابلا نفسيا في المرأة حتما. تستدعي أن تكون المرأة شديدة الاستجابة الوجدانية الانفعالية لتلبية مطالب طفلها بسرعة وحيوية لا ترجع فيهما إلى التفكير البطيء. وذلك من فضل الله على المرأة وعلى الطفولة... وهذه الطبيعة لا تتجزأ، فالمرأة شخصية موحدة هذا طابعها - حين تكون امرأة سوية - بينما الشهادة على التعاقد في مثل هذه المعاملات

(١) المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، ص ١٥١. وانظر: محمد عزة دروزه، المرأة في القرآن والسنة، ص ٢٣٣.

في حاجة إلى تجرد كبير من الانفعال، ووقوف عند الوقائع بلا تأثر ولا إيحاء. ووجود امرأتين فيه ضمانة أن تذكر إحداهما الأخرى - إذا انحرفت مع أي انفعال - فتتذكر وتفيء إلى الوقائع المجردة»[1].

ولذلك فإن من العلماء من يعتبر الآية تسامحاً في صالح المرأة وليس ضدها، حيث يخفف العبء عنها وليس انتقاصاً من حقوقها المساوية لحقوق الرجل[2]. ومن ثم فقد كانت المذاهب الفقهية مختلفة في تفاصيل قبول شهادة المرأة... مع اتفاقهم على أن هناك مناسبات تعتبر فيها المرأة أكثر كفاء وأهلية للشهادة من الرجل كما أشرنا إلى ذلك.

- ويأتي العلم الحديث ليثبت لنا أن المخ ينقسم إلى أربعة أقسام:

الأيمن ينقسم إلى قسمين «علوي وسفلي» والأيسر كذلك، كما يؤكد لنا أن خلية الذاكرة عند الرجل تختلف عن خلية الكلام، لذلك فهو يستطيع أن يتحدث ويّتذكر في نفس الوقت، أما المرأة فخلية الذاكرة والكلام لديها متصلتان، وبالتالي تحتاج إلى أن تتذكر ثم تتحدث، ولعل هذا من أسباب اشتراط وجود امرأة أخرى معها في الشهادة حتى إذا ضلت ذكّرتها[3].

ومن المعروف أن الأحكام التشريعية تراعي الطبيعة التكوينية.

▫ ناقصات عقل ودين:

قلنا إن العلمانيين عندما انتقدوا حكم القرآن في شهادة المرأة، تعرضوا لحديث «النساء... ناقصات عقل ودين» بالنقد سنداً ومتناً، فمن حيث السند فهم يرونه ضعيفاً، أما متنه فهو عندهم من بقايا عقلية القرون الوسطى التي كان يسودها التخلف الاجتماعي والتحجر العقلي وتطغى عليها سمة التحكم الذكوري بالإناث.

وكلام العلمانيين هذا، إن دل على شيء فإنما يدل على مدى ما وصل إليه الخطاب العلماني من أزمة في منهج البحث العلمي الذي به يتفاخرون وإليه يدعون. ويمكن أن نلخص خلل هذا المنهج

---

(١) في ظلال القرآن، جـ١، ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

(٢) محمد يعقوب خبيزة، حقيقة موقف الشريعة الإسلامية من القضية النسائية، جـ١، ص ٢٢١، الدورة الخامسة (حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، جامعة الصحوة الإسلامية، ٨ -٩ رجب ١٤١٩هـ/ ٢٩ - ٣٠ أكتوبر ١٩٩٨م.

(٣) لماذا تظلمون المرأة؟ ص ٤٢، وانظر تفاصيل التباين بين طريقة تفكير المرأة والرجل في العدد الخاص بالعقل والدما ، من مجلة العلوم الأميركية، ترجمة مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، المجلد (١٠)، العدد (١٥) - مايو/أيار ١٩٩٤، موضوع (الفوارق في الدما بين الجنسين) للدكتورة كيمورا (Kimura) الحائزة على جائزة جون ديوان للبحث العلمي المتميز.

بهذا الشرح:

«قال الشيخ عبدالحميد كشك رحمه الله: وقف «الأوتوبيس» عند كلية الآداب، وركبت بعض الطالبات، وكان في الباص «شيخ» كبير السن، فجاءت إحدى الطالبات تتمايل وقالت ساخرة: يا فضيلة الشيخ، الحديث يقول «النساء ناقصات عقل ودين» كيف يكون هذا الكلام صحيحاً ونحن ندرس الفلسفة أو الفلفسة وعندنا دبلومات في الآداب يا مولانا الشيخ؟!!!

فقال لها الشيخ بهدوء المؤمن على سبيل التأديب لا التعميم: «يا ابنتي: النساء ناقصات عقلٍ ودين هذا أيام زمان أما اليوم فلا عقل ولا دين».

١ - هل «النساء ناقصات عقل ودين»؟ حديث تصح نسبته إلى الرسول عليه السلام. الإجابة نعم وقد رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما.

٢ - لماذا اضطربت العقول في فهم هذا الحديث؟ لأن هناك خللاً في منهج البحث يتلخص بما يلي:

أ - أخذ الحديث مبتوراً عن سبب وروده.

ب - أخذ الحديث مبتوراً عن مقدماته وخاتمته.

جـ - فهم كلمات الحديث بلغتنا الشعبية وليس كما أرادها أو شرحها الرسول ﷺ.

د - محاكمة الحديث على أنه نص مستقل ومنفصل عن بقية النصوص الشرعية من قرآن وسنة في مكانة المرأة في الإسلام.

هـ - عدم إدراك الفروق الفردية العقلية والنفسية والبيولوجية بين الذكور والإناث.

و - غياب قاعدة أن النظام التشريعي يأتي تبعاً للنظام التكويني وليس العكس»[1].

٣ - إليك نص الحديث لنتبين مناسبة وروده وأخذه بمقدماته وخاتمته. عن أبي سعيد الخدري قال: خرج رسول الله ﷺ في أضحى أو فطر إلى المصلى فمر على النساء فقال: «يا معشر النساء... ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن». قُلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: «أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟» قُلن: بلى. قال: «فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصلِّ ولم تصم؟» قُلن: بلى. قال: «فذلك من نقصان دينها»[2].

---

(١) من مقال للباحث في جريدة «الرأي العام» الكويتية، تحت عنوان «ناقصات عقل ودين وأخلاق»، العدد (١٠٩٠٨)، بتاريخ ١٩٩٧/٥/٣، ص ٣٢.

(٢) البخاري، كتاب الحيض، باب: تر الحائض الصوم، حديث رقم (٣٠٤)، مسلم: كتاب الإيمان، باب: بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات، حديث رقم (٧٩).

إذن الحديث قيل في مناسبة العيد، وإن من أوضح ما يدل عليه سياق الحديث، كما يقول البوطي «انه ﷺ وجّه إلى النساء كلامه هذا على وجه المباسطة التي يعرفها ويمارسها كل منا في المناسبات، لا أدل على ذلك من أنه جعل الحديث عن نقصان عقولهن توطئة وتمهيداً لما يناقض ذلك من القدرة التي أوتينها، وهي خلب عقول الرجال والذهاب بلب الأشداء من أولي العزيمة والكلمة النافذة منهم. فهو كما يقول أحدنا لصاحبه: قصير، ويتأتّى منك كل هذا الذي يعجز عنه الآخرون!!

إذا فالحديث لا يركز على قصد الانتقاص من المرأة، بمقدار ما يركز على التعجب من قوة سلطانها على الرجال»[1].

وبفهمنا للمناسبة التي ورد فيها الحديث نؤكد مع«عبدالحليم أبوشقة» من أن صياغة النص ليست صيغة تقرير قاعدة عامة، وإنما هي أقرب إلى التعبير عن تعجب الرسول ﷺ من التناقض القائم في ظاهرة تغلب النساء – وفيهن ضعف – على الرجال ذوي الحزم. أي التعجب من حكمة الله! كيف وضع القوة حيث مظنة الضعف وأخرج الضعف من مظنة القوة! لذلك نتساءل هل تحمل الصياغة معنى من معاني الملاطفة العامة للنساء خلال العظة النبوية؟ وهل تحمل تمهيداً لطيفاً لفقرة من فقرات العظة وكأنها تقول: أيتها النساء إذا كان الله قد منحكن القدرة على الذهاب بلب الرجل الحازم برغم ضعفكن فاتقين الله ولا تستعملنها إلا في الخير والمعروف[2].

ولا أعتقد أن أحداً يشك في قدرة النساء في إسقاط هيبة كبار السياسيين ورجال الأعمال وهاأنتم تقرأون الكتب والتاريخ والتقارير التي تؤكد ما يقوله أنيس منصور الرجال أمام النساء والذهب شموع تذوب... أو كما يعبر في كتابه «أوراق على شجر»: «لحظات السرور أو الضعف عند الرجل تنفتح جيوبه وشفتاه المطبقتان على أسرار سياسية وعسكرية...»[3].

وهكذا كانت كلمة «ناقصات عقل ودين» إنما جاءت مرة واحدة وفي مجال إثارة الانتباه والتمهيد اللطيف لعظة خاصة بالنساء.

ولمزيد من التوضيح فلنتسائل: ما المقصود بناقصات دين؟ وهل ناقص الدين يعني ناقص التدين؟

الجواب: إن نقص الدين يُطلق ويراد به معنيان الأول: قلة التكليفات العملية لسبب ما، والثاني:

---

(١) المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، ص ١٧٣– ١٧٤.

(٢) تحرير المرأة في عصر الرسالة، جـ١، ص ٢٧٣ – ٢٧٤.

(٣) أنيس منصور، أوراق على شجر، ص ٥٠، تحت عنوان « عندما كان دين العشيقة هو الذي يهم» ذكر حوادث عديدة عن دور اغواء النساء للسياسيين وسرقة أسرار الدولة منهم.

التهاون أو التقصير في أوامر الله. ولا شك عند قراءة الحديث كاملاً ندرك أن الرسول الكريم أراد المعنى الأول، وهو قلة التكاليف العملية والعبادات التي خففها الشرع عن المرأة عندما تكون في ظروف صحية ونفسية طارئة مثل النفاس والمحيض. فهل هذا النقص في صالح المرأة أم ضدها؟ مع العلم أن أجرها مكتوب لها لأن (إنما الأعمال بالنيات)[1]، كما قال ﷺ. فكم من امرأة يهفو فؤادها إلى صلاة التراويح في رمضان ولكن الظروف الدورية تمنعها من ذلك، ولكن الله كريم وأعمال القلوب لا تضيع بل هي الأصل، كما قال المصطفى ﷺ «إن الله لا ينظر إلى صوركم ولا إلى أعمالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم»[2].

وبناءً على ذلك فإن الرجل كذلك يكون ناقص دين في حال المرض والإعياء. أما المعنى الثاني: نقص التدين الناشئ عن التهاون في أوامر الله وارتكاب الكبائر، فإنه لم يخطر على بال أحد إلا الذين لم يستوعبوا الحديث النبوي. ومعاذ الله الحكيم أن يظلم فالرجال والنساء سواء في الأجر والثواب على فعل الخيرات. قال تعالى: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ﴾[3]. وقال سبحانه: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلا يُظْلَمُونَ نَقِيراً﴾[4].

إذاً الشرع يراعي البنية التكوينية لكل من المرأة والرجل في توزيع المهام وطبيعة التكاليف ﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[5]. ولو أننا نقرأ القرآن بتدبر وتأمل، لما خطر على قلب أحد أن قول الرسول ﷺ: «ناقصات دين» بمعنى ناقصات تدين. وإليكم هذا الحدث الضخم، أقدمه لجماعة تحرير المرأة وتنوير الأنثى وتطوير البنات، كما أسوقه لجماعة تحجيم المرأة وتحطيم الأنثى وتأخير البنات.

انظر كيف يصدم القرآن واقع العرب الخاطئ، العرب الذين ينظرون إلى المرأة على أنها «شيء»، المرأة هي العار والشنار، المرأة هي السُبة، المرأة التي تُدسُّ في التراب... يأتي القرآن يأمر محمداً ﷺ، وهو سيد الرجال وبطل الأبطال، ومن معه من الرجال الأشداء، بالاقتداء والتأسي بامرأة... عجباً والله، كيف ذلك؟ قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي

---

(١) رواه البخاري، حديث رقم (١)، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي. ومواضع أخرى من صحيحه. ومسلم في كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: (إنما الأعمال بالنية)، رقم ١٩٠٧.

(٢) رواه مسلم، حديث رقم (٢٥٦٤)، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله..

(٣) سورة آل عمران، الآية (١٩٥).

(٤) سورة النساء، الآية (١٢٤).

(٥) سورة المُلك، الآية (١٣).

عِندَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾[1]، امرأة انتصرت على الرهبة والخوف من طغيان فرعون، وانتصرت على بريق القصر ونعيمه، وانتصرت على المكانة الاجتماعية وعلو الكعب في المجتمع، فهي زوجة «الريِّس» وانتصرت على ضغط الواقع وتيار النفاق... ولذلك فيأيها الرجال إن هذه المرأة قدوة لكم ورمز من رموز القمة الإيمانية والعقائدية فسيروا على خطاها. أبعد هذا يقول مخلوق إن الرسول الكريم ينتقصُ من تدين المرأة؟!! يا له من افتراء.

ومواقف النساء في السيرة النبوية مشهودة مشرفة[2]، فلينظرها الذين يحملون الحديث على معنى التحقير للنساء.

ويكفي أن اشير هنا إلى موقف أم سلمة عندما أنقذت المسلمين بمشورتها التي قدمتها للرسول ﷺ عندما كاد المسلمون أن يفتتوا في القصة المعروفة. فعقل امرأة كان سبباً في الرشاد والهدى.

ولقد أطال عبدالحليم أبوشقة في الإجابة على معنى نقص العقل؟ وهل ناقصات عقل تعني ناقصات ذكاء أو فهم؟ وهل هو نقص فطري عام؟ أم نقص فطري نوعي؟ أم نقص عرضي نوعي قصير الأجل؟ أم نقص عرضي نوعي طويل الأجل؟[3].

---

(١) سورة التحريم، الآية (١١).

(٢) سرد الدكتور البلتاجي نماذج عديدة على رجاحة عقل المرأة عند شرحه لحديث «ناقصات عقل ودين»، فانظرها، ص ٢٦٨.

(٣) انظر الشرح، تحرير المرأة في عصر الرسالة، جـ١، ص ٢٧٦ وما بعدها.

المطلب الخامس
ضرب الزوجات... ولماذا لم تأمر الشريعة الزوجات بضرب الأزواج؟

ضرب الزوجات بين العلمانيين والتوفيقيين

• العلمانيون ونشوز الزوجات:

هل يمكن أن نطبق اليوم تلك الأحكام القبلية التي كانت تطبق في الصحراء؟ هل يجوز أن تضرب المرأة كما تضرب الدواب؟ اليوم في القرن الواحد والعشرين الذي نالت فيه المرأة حقوقها السياسية، وأعيد لها اعتبارها الإنساني، هل يجوز بحال أن نقبل بتشريع يبرر العنف ضد الزوجة أيا كان مصدره؟

عبر هذه الألفاظ والأساليب يمارس العلمانيون ومن قبلهم المستشرقون خداع الناس عن الحقيقة.

شنَّع المستشرق بروكلمان في كتابه «تاريخ الشعوب الإسلامية» على أحكام التأديب الأسرية في الإسلام، فأطلق لسانه متهماً الإسلام بالقسوة في علاج مشكلات الأسرة[1].

أما بول بالتافيري فيزعم أن الإسلام شرع التأديب حماية للرجل من مكر وخداع المرأة، يقول: «ولأن مكر وخداع النساء كبير وعظيم، فالرجال يجب أن يحموا منهن، يعاقبوا أزواجهن لعدم طاعتهن بالتأنيب والنبذ والعزل وبالعقاب الجسدي أي الضرب»[2].

وفي اتهام بلا واقعية للأحكام الإسلامية الخاصة بالأنثى ضارباً المثل بآية النشوز فيقول Segesvary Victor «هكذا يبقون زوجاتهم تحت التأديب ويفرضون عليهن تصرفاً مثالياً»(٣).

أما العلمانيون العرب، فاعتراضهم على هذا الحكم الشرعي محسوم، لأنه جزء من قانون الأحوال الشرعية، الذي «تظافرت الأبوية والمحافظة الاجتماعية على الاستمرار في الخطاب الإسلامي حول المرأة والزواج دون رادع عقلي أو ذوقي، بل اكتسب هذا الخطاب نوعاً من

---

(١) بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص٨٠.

(٢) أحمد نصري، نماذج من آراء المستشرقين حول وضعية المرأة في الإسلام، جـ١، ص٣٥٨ - ٣٥٩، أبحاث الدورة الخامسة، جامعة الصحوة الإسلامية، ووزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ٨ -٩ رجب ١٩ ١٤هـ - ٢٩ - ٣٠ أكتوبر ١٩٩٨.

(٣) المصدر السابق، جـ١ ص ٣٥٨.

المصداقية بسبب عدم المساس بنتائجه القانونية»[1].

وينتقل عزيز العظمة من هذه المقدمة في خطاب «تسفيهي» طالما عابه على الآخرين، ليهزأ بالشيخ محمد رشيد رضا، واصفاً إياه بفَقْد أي «حياء في الدفاع عن حق الرجال في ضرب النساء مع قبحه»[2]، من دون أن يشير إلى شمولية رأي رشيد رضا، ومعنى الضرب الذي ورد في كتابه «نداء للجنس اللطيف»، وبما أن رشيد رضا من المفسرين المحدثين، ورأيه لم يخرج عن رأي جمهور المفسرين، فإن تجريح العظمة ينسحب عليهم جميعاً.

أما سلوى الشرفي، فتستنتج في قراءة تاريخية مقاصدية لهذه الآية وبعد بيان الظروف الاجتماعية والسياسية التي حفَتّ بزوالها... أن تزول الإباحة بزوال الظروف التي أملتها»[3]، وبعد أن تستعرض الروايات الواردة في سبب نزول آية النشوز، وتصور نساء المدينة وكأنهن ثوريات لا شاكيات تختتم نتيجتها بهذا السطر «فظروف اليوم تقتضي أن تزول هذه الإباحة بل أن يعتبر الضرب جريمة»[4].

وتحت عنوان «العنف» تقول فريدة النقاش «أباح القرآن الكريم صراحة ضرب الزوجة، ويتبارى الفقهاء والشيوخ في تبيان حدود هذا الضرب ومقدار شدته»[5]. وتعرض الباحثة تماما عن الإحالة أو النقل أو الإشارة إلى أي مرجع شرعي، أو قول فقهي، وإنما تقفز إلى الواقع الاجتماعي وتتخذ من ممارسات الناس الخاطئة لمبدأ الضرب، وسيلة لوصف الحكم ذاته بالعنف، تقول: «وأصبح شائعا جدا في الأوساط الشعبية وحتى بين الفئات الوسطى والبرجوازية الكبيرة في المجتمع، أن الرجل الشهم عليه بين الحين والآخر أن يؤدب زوجته، مبررا ذلك بالشرع، ولا يندر أن نسمع استغاثات النساء – في كل الأحياء – لأنهن يتعرضن للضرب»[6].

وتحيل إلى بحث لم تنشر نتائجه بعد حول العنف ضد المرأة، «أجاب ما يزيد على ٧٠٪ من

(١، ٢) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، ص ٢٠٧.

(٣) سلوى الشرفي، «الأسس الثقافية للعنف ضد المرأة»، السكوت في مواجهة العنف، ص ١٥٦، مجلة «النهج» العدد ٤١ السنة ١١ خريف ١٩٩٥. تصدر عن: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي.

(٤) المصدر السابق ص ١٥٧.

(٥) فريدة النقاش، حقوق المرأة بين الفقهي والمدني، جـ٢ ص١٩٩، أبحاث مؤتمر مائة عام على تحرير المرأة، إصدار المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.

(٦) المصدر السابق جـ٢ ص١٩٩

عـينة الرجـال الذين جـرى سـؤالهم أنه من الضـروري فـي بعض الأحـيـان ضـرب الزوجـة «لتربيتها» ومن بين رجال العينة قضاة وأساتذة جامعات ومحامون وصحفيون ومدرسون»[١].

وكل التفـسيـرات والمرويات الواردة فـي المراجع القـديمة لا تعـجب ولا تقنع الدكتـور فـاضل الأنصاري، ابتداء بتفسير الطبري وأسباب النزول للواحدي ومن جاء بعدهم كما أنه لا يقر اتفاق الفقهاء على أن فعل الضرب هو نوع من التأديب، يلجأ إليه الزوج بعد الوعظ والهجر في الفراش، ويعترض على اتخاذ المفسرين تأويل ابن عباس قاعدة، وهي تفسير الضرب غير المبرح، أنه بالسواك، وبالتالي ما يقابله من فرشاة أسنان وقلم وما شابه.

وأنت تقـرأ التـأويل اللغـوي الذي ركن إليه المؤلف فـي الوصـول إلى مبـتـغاه يُخيل إليك أنه توفيقي النزعة يقوم بعمل تأويلي مشروع من أجل الانتصار للشريعة والحقيقة خلاف ذلك، فعلمنة النصوص ووصف الأحكام الشرعية بغلبة التفسيرات الذكورية عليها هو الهدف من كل هذا الجـهد، يقول: «وبغض النظر عن روايات السنة النبوية والآراء الفـقهية التـي سعت للتسويغ الذكوري بتسخير الشريعة لخدمة «تقاليد أصبحت عادية للرجال» وأسرفت بعد قـرون من الإسـلام الأول في إذلال المرأة، فـإن ورود فـعل الضـرب فـي النص القـرآني، وكـمـا وردت في التفاسير التي أخذت بالمعنى الحرفي الدارج له، يبدو غريبا ضمن النهج الإسلامي وخطابه العام، سواء كان شديداً أم خفيفا، مبرحا أم بسيطا، باليد أم بالسواك أم بالعصا أم السوط، بإدماء أو كسر للعظم أم بدونه، فإن فيه قسر وإكراه، وإيلام نفسي وبدني. هو إيذاء يمتـهن الأنثى، ويتنـاقض مع نهج الإنصـاف والعـدالة والتكافـؤ في الحـقـوق والواجـبـات بين الرجل والمرأة، بل وبما قدمه الإسـلام للنسـاء من مزايا جـديدة أثارت الحـفيظة الذكورية في المجتمع. فالمسافة شاسعة بين الضرب والقسر وبين المعاملة بالحسنى، والمعاشرة بالمعروف والتسريح بالمعروف، والحرص على العلاقة الزوجية من التفكك والانهيار. وبخاصة أن لهن «مثل الذي عليهن بالمعروف»، وعدم المسك ضرارا «ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه». كما أن فيه تحديدا - بالطريقة الحرفية التي اعتمدها المفسرون - لا يتسق مع القواعد العامة التي

---

(٦) المصدر السابق جـ٢، ص١٩٩.

تتجاوب بمرونة مع الآفاق الزمنية المتغيرة. وبالأحرى إذا كان الكره أو عدم المواءمة، سببا في امتناع الزوجة عن المعاشرة الجنسية فإن إباحة الضرب يلغي السماح للزوجة طلب خلع زوجها مما نص عليه القرآن الكريم، وقد يتيح للرجل بذريعة الدين تشكيل «إدارة عرفية» قاهرة في كل بيت، وهو ما حدث فعلا في عصور تالية عندما استطاع الفقه، توظيف الحاجات الذكورية لصالح الأهواء والأمزجة المستبدة، كي تكون المرأة في قاع المجتمع»[1].

ويدعو الكاتب إلى إعادة قراء ة النص بفهم مختلف عما هو تقليدي حسب تعبيره. وبالروحية العامة التي أرادها الإسلام الرسولي الموحى به من الباري عز وجل. ويرى أن الكاتب الليبي «الصادق النهيوم» المتوفي عام ١٩٩٥م، قام بهذه المهمة، من خلال نظريته التي يعتبر فيها أن النص القرآني لا يوحي بضرب المرأة، كما توحي به القراءة المغلوطة، بل يقدم ثلاثة حلول لمشكلة النشوز، الأول، إسداء النصح للمرأة، والثاني هجرها في الفراش، والثالث الانفصال عنها دون طلاق، ريثما يتقرر لحل نهائي.

وعلى قاعدة المعاني المجازية للغة العربية يعتقد «الصادق النهيوم» أن الأصل في فعل «اضربوهن» هو «اعزبوهن» إذا كتبت بغير نقاط - كما كتب به القرآن الأول على عهد عثمان رضي الله عنه، وذلك بالخط القديم المستمد من شكل الأبجدية الآرامية، التي يتشابه فيها حرف الضاد مع العين، وحرف الراء مع الزاي، بحيث تكون كلمة «اعزبوهن» ملائمة للنص وسياقه. فالعزب من اللغة، هو هجران البيت والمراعي، أي الغياب عنهما، والمعزبة كالعازبة، وهي المرأة التي هجرها زوجها دون طلاق. وبذلك يكون الضرب ليس ما يوحي به النص، وإنما الضرب «أي الهجر دون طلاق»[2].

وبعد عرض هذا الرأي يدعونا الأنصاري، إلى التوقف عند تنوع المعاني المجازية الكثيرة في اللغة لفعل «ضرب» لوضع الاحتمالات والدلالات التي تتفق والآفاق التي أراد بها الإسلام تحسين وضع المرأة، فلمصطلح «الضرب» مدلولات كثيرة فيما يستعار به أو محمول عليه، بما فيه الأصل في «إيقاع شيء على شيء» وقد جاء لفظ «الضرب» ومشتقاته في القرآن الكريم

---

(١) د. فاضل الأنصاري، العبودية، الرق والمرأة بين الإسلام الرسولي والإسلام التاريخي. ص ٣٣٢، الأهلي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط الأولى ٢٠٠١م.

(٢) الصادق النيهوم، إسلام ضد إسلام، طباعة دار الناقد، دمشق ١٩٩٥، ص ٢٠٩ - ٢١٠.

على ستة عشر وجهتها خارج فعل إيقاع الأذى باليد أو بالسواك أو بالعصا أو بالسوط وغيره[1].

ويقفل بحثه بالتنزل في الحجة مع مخالفيه الذين اصطلح على تسميتهم بأصحاب الإسلام التاريخي قائلا: «ولو افترضنا جدلا الأخذ بالتبريرات الفقهية المرتبكة، والقياس على المعنى النصي بإيقاع الضرب، كفعل يمارس ضد المرأة الناشز، فإن هذا الفعل يكون من القوي تجاه الضعيف، وهو ينتهي بانتهاء هذه الميزة في العلاقة الزوجية، أي عندما لا يستقوي الرجل على زوجته، أو عندما يكون الاستقواء من الماضي. كما أن الحلال فيه الذي يكون قد تجاوب بشروط مع واقع ظرفي معين له أن يتبدل، ليس ملزما وليس حراما يمتنع الرجل عن ضرب زوجته، وأن يكون الضرب بهذا المعنى نشازا على القواعد العامة في الإسلام وخروجا عن التسريح بمعروف»[2].

وبمراجعة تحليل صاحب هذا الرأي نجد أنه جمع كل ما يستطيع من حيل العلمانيين الشرعية ومناهجهم في تبخير النصوص من التظاهر بالحرص على الإسلام وسمعته، إلى استخدام منهج إبطال النص من داخله سواء عن طريق التوسع في المجاز اللغوي الذي لا يستند إلى دليل أو قرينة أو الركون إلى ما يسمى بروح الشريعة ومعانيها الكلية، ووصف المعنى الأصلي بأنه حرفي وتاريخي.

● معنى ضرب المرأة عند التوفيقيين:

فقهاء المدرسة التوفيقية، محمد عبده، ورشيد رضا، ساراً مع جملة المفسرين في تفسير معنى الضرب الوارد في قوله تعالى: الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا

---

(1) د. فاضل الأنصاري، العبودية، الرق والمرأة بين الإسلام الرسولي والإسلام التاريخي ص٢٣٢.

(2) المصدر السابق، ص ٢٣٥.

كَبِيراً﴾[١].

يقول محمد عبده عن الصالحات القانتات الحافظات للغيب «إن هذا القسم من النساء ليس للرجال عليهن شيء من سلطان التأديب، وان سلطانهم على القسم الثاني الذي بينه وبين حكمه بقوله عز وجل ﴿وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾، النشوز في الأصل بمعنى الارتفاع فالمرأة التي تخرج عن حقوق الرجل قد ترفعت عليه وحاولت أن تكون فوق رئيسها، بل ترفعت أيضا عن طبيعتها وما يقتضيه نظام الفطرة في التعامل، فتكون كالناشز من الأرض الذي خرج عن الاستواء. وقد فسر بعضهم خوف النشوز بتوقعه فقط، وبعضهم بالعلم به، ولكن يقال لمَ ترك لفظ العلم واستبدل به لفظ الخوف؟، أو لَمْ يقل واللاتي ينشزن؟ لا جرم أن في تعبير القرآن حكمة لطيفة وهي أن الله تعالى لمّا كان يحب أن تكون المعيشة بين الزوجين معيشة محبة ومودة وتراض والتئام، لم يشأ أن يسند النشوز إلى النساء اسنادا يدل على أن من شأنه أن يقع منهن فعلا، بل عبر عن ذلك بعبارة تومئ إلى أن من شأنه أن لا يقع لأنه خروج عن الأصل الذي يقوم به نظام الفطرة، وتطيب به المعيشة، ففي هذا التعبير تنبيه لطيف إلى مكانة المرأة وما هو الأولى في شأنها، وإلى ما يجب على الرجل من السياسة لها وحسن التلطف في معاملتها، حتى إذا آنس منها ما يخشى أن يؤول إلى الترفع وعدم القيام بحقوق الزوجية فعليه أولا أن يبدأ بالوعظ الذي يرى أنه يوثر في نفسها، والوعظ يختلف باختلاف حال المرأة فمنهن من يؤثر في نفسها التخويف من الله عز وجل وعقابه على النشوز، ومنهن من يؤثر في نفسها التهديد والتحذير من سوء العاقبة في الدنيا كشماتة الأعداء والمنع من بعض الرغائب كالثياب الحسنة والحلي، والرجل العاقل لا يخفى عليه الوعظ الذي يؤثر في قلب امرأته. وأما الهجر فهو ضرب من ضروب التأديب لمن تحب زوجها ويشق عليها هجره إياها. وذهب بعض المفسرين ومنهم ابن جرير الطبري[٢] - أن المرأة التي تنشز لا تبالي بهجر زوجها بمعنى إعراضه عنها، وقالوا: ان معنى: ﴿اهجروهن﴾ قيدوهن، من هجر البعير إذا شده بالهجار

---

(١) سورة النساء، الآية (٣٤).

(٢) انظر تفصيل ذلك في تفسير الطبري، جـ ٥، ص ٨١.

وهو القيد الذي يقيد به. وليس هذا الذي قالوه بشيء، وما هم بالواقفين على وطباعهن، فإن منهن من تحب زوجها ويزين لها الطيش والرعونة النشوز عليه، ومنهن من تنشز امتحانا لزوجها ليظهر لها أو للناس مقدار شغفه بها وحرصه على رضاها.

إن مشروعية ضرب النساء ليس بالأمر المستنكر في العقل أو الفطرة فيحتاج إلى التأويل، فهو أمر يحتاج إليه في حال فساد البيئة وغلبة الأخلاق الفاسدة، وإنما يباح إذا رأى الرجل أن رجوع المرأة عن نشوزها يتوقف عليه، وإذا صلحت البيئة وصار النساء يعقلن النصيحة ويستجبن للوعظ أو يزدجرن بالهجر، فيجب الاستغناء عن الضرب، فلكل حال حكم يناسبها في الشرع، ونحن مأمورون على كل حال بالرفق بالنساء واجتناب ظلمهن، وإمساكهن بمعروف، أو تسريحهن بإحسان، والأحاديث في الوصية بالنساء كثيرة جدا.

﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً﴾ أي إن أطعنكم بواحدة من هذه الخصال التأديبية فلا تبغوا بتجاوزها إلى غيرها فابدأوا بما بدأ الله به من الوعظ فإن لم يفد فليهجر فإن لم يفد فليضرب، فإذا لم يفد هذا أيضا يلجأ إلى التحكيم، ويفهم من هذا أن القانتات لا سبيل عليهن حتى في الوعظ والنصح فضلا عن الهجر والضرب.

﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيراً﴾: أتى بهذا بعد النهي عن البغي لأن الرجل إنما يبغي على المرأة بما يحسه في نفسه من الاستعلاء عليها وكونه أكبر منها وأقدر فذكره تعالى بعلوه وكبريائه وقدرته عليه ليتعظ ويخشع ويتقي الله فيها. واعلموا أن الرجال الذين يحاولون بظلم النساء أن يكونوا سادة في بيوتهم إنما يلدون عبيدا لغيرهم»[1].

نلاحظ من خلال هذا التفسير المبسط والمحكم، عدة مسائل، أولها اجابة على تساؤل يرد على الذهن طرحه الشيخ كما يلي: ولكن يقال لم ترك لفظ العلم واستبدل به لفظ الخوف؟، أو لم يقل واللاتي ينشزن؟». وهذا التساؤل هو عين اعتراض العلمانيين القائل، بلغ من قسوة الإسلام على المرأة أنه يأمر بعقوبة المرأة قبل أن ترتكب الخطأ، فبمجرد الظن وهو خوف النشوز وليس الوقوع فيه، للرجل أن يقوم بما أباحته الشريعة له من التأديب!!!

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، جـ٥ ص ٢٠١ - ٢٠٣، والإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده، للدكتور محمد عمارة، ٧١ - ٧٣.

وفي طرح الشيخ للتساؤل والإجابة عليه فائدتان، الأولى بيان لطائف القرآن وحكمه للمؤمنين والثانية رد على الجاهلين.

المسألة الثانية أن الشيخ لم يَمنعُه هيبة المتقدمين من تخطئتهم بما فيهم شيخ المفسرين الطبري الذي فسر الهجر بالقيد، من هجر البعير، زاعماً أن المرأة التي تنشز لا تبالي بهجر زوجها بمعنى إعراضه عنها.

قال محمد عبده: «وليس هذا الذي قالوه بشيء، وعلل ذلك بأنهم لم يقفوا على طبائع النساء وقد أصاب الشيخ في رده تفسير المتقدمين لهذا المعنى.

المسألة الثالثة: هي المفاجأة التي يصدم بها «عبده» المحتفين به من العلمانيين، عندما قرر التأديب بالضرب بضوابطه ومعناه الصحيح البعيد عن الإيذاء الحسي، فقال: «إن مشروعية ضرب النساء ليست بالأمر المستنكر في العقل أو الفطرة فيحتاج إلى التأويل، فهو أمر يحتاج إليه في حال فساد البيئة وغلبة الأخلاق الفاسدة، وإنما يباح إذا رأى رجل أن رجوع المرأة عن نشوزها يتوقف عليه».

■ **محمد رشيد رضا:**

تحت عنوان حكم الزوجات الناشزات، يبدأ رشيد رضا بقوله: «الأستاذ الإمام، ثم ينقل رأي محمد عبده في النشوز سالف الذكر، ويضيف عليه شرحا لمعنى الهجر ودواعيه وأثره، سننقله عند عرضنا لرأي العقاد الذي خالفه فيه، ثم أكد في حديثه عن الضرب، كما اشترط الفقهاء والمفسرون الأقدمون في أن يكون غير مبرح كأن يكون بالسواك ونحوه. منوها بورود أحاديث كثيرة في تقبيح الضرب والتنفير عنه، ثم اختار منها حديثا علق عليه بما هو جدير باطلاع القراء عليه لما فيه من لفتات جميلة قال رشيد رضا: «منها حديث عبدالله بن زمعة في «الصحيحين»[1] وغيرهما قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يجلد أحكم امرأته جلد العبد ثم يجامعها في آخر اليوم؟» وفي رواية عن عائشة عند عبدالرزاق «أما يستحي أحدكم أن يضرب امرأته كما يضرب العبد؟ يضربها أول النهار ثم يجامعها آخره»

(١) سيأتي تخريج الحديث في ردنا على شبهات العلمانيين.

يذكر الرجل بأنه إذا كان يعلم من نفسه أنه لا بد له من ذلك الاجتماع والاتصال الخاص بامرأته وهو أقوى وأحكم اجتماع يكون بين اثنين من البشر يتحد أحدهما بالآخر اتحادا تاما، فيشعر كل منهما بأن صلته بالآخر أقوى من صلة بعض أعضائه ببعض - إذا كان لا بد له من هذه الصلة والوحدة التي تقتضيها الفطرة، فكيف يليق به أن يجعل امرأته وهي كنفسه، مهينة كمهانة العبد، بحيث يضربها بسوطه أو يده؟ حقا إن الرجل الحيي الكريم ليتجافى به طبعه عن مثل هذا الجفاء، ويأبى عليه أن يطلب منتهى الاتحاد بمن أنزلها منزلة الإماء. فالحديث أبلغ ما يمكن أن يقال في تشنيع ضرب النساء.

وأذكر أنني هديت إلى معناه العالي قبل أن أطلع على لفظه الشريف، فكنت كلما سمعت أن رجلا ضرب امرأته أقول: يا لله العجب كيف يستطيع الإنسان أن يعيش عيشة الأزواج مع امرأة تضرب؟ تارة يسطو عليها بالضرب، فتكون منه كالشاة من الذئب، وتارة يذل لها كالعبد، طالبا منتهى القرب. ولكن لا ننكر أن الناس متفاوتون فمنهم من لا تطيب له هذه الحياة، فإذا لم تقدر امرأته بسوء تربيتها تكريمه إياها حق قدره، ولم ترجع عن نشوزها بالوعظ والهجران، فارقها بمعروف وسرحها بإحسان، إلا أن يرجو صلاحها بالتحكيم الذي أرشدت إليه الآية، ولا يضرب فإن الأخيار لا يضربون النساء، وإن أبيح لهم ذلك للضرورة فقد روى البيهقي من حديث أم كلثوم بنت الصديق - رضي الله عنهما - قالت: كان الرجال نهوا عن ضرب النساء ثم شكوهن إلى رسول الله ﷺ بأنهن تمردن عليه حتى قال عمر: يا رسول الله قد ذئر النساء على أزواجهن، أي تمردن وعتين في النشوز والجرأة، فخلِّي بينهم وبين ضربهن ثم قال: «ولن يضرب خياركم»[1] فما أشبه هذه الرخصة بالحظر. وجملة القول: إن الضرب علاج مر، قد يستغني عنه الخيِّرُ الحر، ولكنه لا يزول من البيوت بكل حال، أو يعم التهذيب النساء والرجال»[2].

أتممت نقل كلامه بما يشمل حديث البيهقي لاستكمال رأيه في موضوع الضرب، ولسبب آخر هو أن العقاد في كتابه المرأة في القرآن نسب هذه الفقرة إلى الإمام محمد عبده خطأ[3]. ويبدو أن العقاد التبس عليه الأمر إذ جاء كلام رشيد رضا بعد سرده لقول محمد عبده في الآية، مع أن رشيد رضا قال بعد الانتهاء من كلام أستاذه أقول[4]. فظنها العقاد

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك، جـ٢، ص ٢٠٨، والبيهقي في السنن الكبرى، جـ٧، ص ٣٠٤، من حديث أم كلثوم بنت أبي بكر.

(٢) رشيد رضا، نداء للجنس اللطيف ص ٥٣ - ٥٥.

(٣) انظر: المرأة في القرآن، ص ١٢٨ - ١٣٠.

(٤) انظر، تفسير المنار جـ٥ ص ٦٢.

من كلام الأستاذ الإمام.

■ رأي عباس العقاد:

قبل أن يبدأ العقاد في إبداء اجتهاده في آية النشوز، يمهد بورقتين غاية في الأهمية تتجلى فيهما عمق العقاد في فهم سير النظام الاجتماعي، وكيف أن التشريع الإلهي جاء ليغطي كل الحالات الاجتماعية بما فيها العلاقات الزوجية الطارئة التي لا يخلو منها نظام عام ولا خاص. وهذا التأصيل هو رد غير مباشر على المخالفين من خلال عرض للسنن الاجتماعية بأسلوب مسبوك، ننقله بتمامه لخلود معناه الذي ينبغي ألا يغيب عنا في غمرة الحوار مع الاتجاه المضاد ممن يطيلون ألسنتهم على شرع الله. تحت عنوان «مشكلات البيت» يقول العقاد: «الأسرة وحدة اجتماعية تحتاج كغيرها من الوحدات إلى نظامها الخاص الذي تعول عليه في جمع شملها، وإصلاح شأنها، وحل المشكلات والخلافات التي تعرض لأعضائها.

ولكنها أحوج من سائر الوحدات إلى الدقة والحكمة في نظامها الخاص بها، لأنه نظام يناسبها دون غيرها، ولا يتكرر على مثالها في وحدة من وحدات المجتمع، أو فئة من فئاته.

فالشركة التجارية - مثلا - وحدة اجتماعية، لها نظامها الخاص بها، وقد تكون لها أنظمتها المختلفة على حسب تأليفها، ولا بد لها ولنظائرها جميعا من روح المودة، وصدق المعونة، لحسن الانتظام وتحقيق المصلحة المتبادلة.

إلا أنها قد تعول في أهم أعمالها على أرقام الحساب، وشروط الاتفاق لتسيير تلك الأعمال وتيسيرها.

أما الأسرة فلا ينفعها أن تعول في علاقاتها على الشروط التي يفصل فيها وازع القضاء، أو وازع الشرطة، ولا مساك لها أن تتماسك بينها بنظام عن تحكيم القانون، أو تحكيم الشرطة، في كل خلاف يطرأ على علاقاتها.

فإن الخلاف والوفاق في الأسرة يدوران على دخائل النفوس، ولفتات الشعور، ولمحات

البشاشة والعبوس، وقد يبدأ الخلاف وينتهي في لحظة، وقد ينشأ في كل ساعة تتبدل فيها أذواق الطعام والكساء، ودواعي الزيارة والاستقبال بين الأهل والصحاب. ولا يوجد بين الناس نظام عام يلجأ إليه المختلفون على أمثال هذه الأمور، كلما طرأت في لحظة من لحظاتها، وهي مما يطرأ في جميع الأوقات.

كذلك لا تترك هذه الخلافات بغير ضابط يتداركها، وينفع أبناء الأسرة عند احتياجهم إلى الانتفاع به في حينه.

فلا غنى لهذه الوحدة عن نظامها، وأول المقتضيات العامة في نظام كل وحدة أن يكون لها رئيسها المسؤول عنها.

ورئيس الأسرة المسؤول عنها هو الزوج: عائل البيت وأبو الأبناء، ومالك زمام الأمر والنهي فيه.

إذا جاء الخلل من هذا الرئيس، فنتيجة هذا الخلل كنتيجة كل خلل يصيب الوحدة من رئيسها، يزول الرئيس، وتزول الوحدة، ولكن لا يزول النظام، ولا تزول الحاجة إليه. فإن نظام الدولة لا يزول لخلل رؤسائها، ونظام المحاكم لا يزول لخلل قضاتها، ونظام الشركات لا يزول لعجز مدير لها، أو لخيانته واختلاسه.

نظام الأسرة باقٍ، وحاجته إلى الولي الذي يتولاه، وللذين هم في ولاية هذا الرئيس أن يحاسبوه إذن بحساب الشريعة العامة، حيثما يجدي هذا الحساب.

ولا جدال حول نظام الأسرة في حق الأب على أبنائه الصغار إذا خالفوه، واستوجبوا عقابه، فليس يقدح في هذا الحق من وجهته العامة أن الآباء الصالحين قليلون، وأنه ليس كل جزاء يوقعه الأب بأبنائه عدلا وصلاحا، وإنما مناط حقه على علاته أن إلغاءه أخطر من الخلل في تنفيذه، وإنه لا يوجد في العالم آباء مثاليون ولا أبناء مثاليون.

وهذا هو بعينه مناط الحق في أمر الزوج والزوجة حول نظام الأسرة. فليس في العالم زوج مثالي ولا زوجة مثالية، وليس تصرف الزوج بصواب في كل حال، ولا اعتراض الزوجة

عليه بصواب في كل حال. لكن الصواب في كل حال أن يكون للوحدة الاجتماعية نظام، وأن يكون للنظام رئيس يتولاه.

وإنها لحظة واحدة من ثلاث: أن يكون خلاف بين الزوجين سببا لانطلاق المرأة من بيتها، أو أن يحضر القاضي أو الشرطة كل خلاف ويفصلوا فيه بالجزاء، أو أن يعهد إلى عائل البيت بتدارك الخلاف بوسائله بين أحضان البيت، وهو المسؤول عما يجنيه وعما يؤدي إليه، إذا بلغ الكتاب أجله وتعذر الوفاق.

وأسلم الخطط الثلاث، وأقربها إلى المعقول والواقع، هي خطة القرآن الكريم[(١)].

يا له من فهم واستيعاب لمقاصد الشرع وطبيعة الإنسان وواقع الاجتماع، زانه القدرة على الأداء الفائق في التعبير.

ثم يبدي رأيه في عقوبة الهجر، هل هي عقوبة حسية أم معنوية، ويخالف محمد رشيد رضا الذي رجح الجانب الحسي في المراد من عقوبة الهجر.

يقول العقاد: «والهجر - لا سيما الهجر في المضاجع - عقوبة نفسية بالغة، وليست مما سبق إلى بعضهم عقوبة حسية، تؤلم المرأة لما يفوتها من سرور ومتعة فإن فوات السرور والمتعة أياما لا يؤلم المرأة هذا الإيلام الذي يجعل الهجر في المضاجع من أصعب العقوبات دون الطلاق»[(٢)].

بعد هذا التقرير أفصح عن مراده بالإشارة إلى «بعضهم» هنا، وبقوله، بعض المفسرين في كتابه «المرأة والقرآن» فقال العقاد:

«قال الأستاذ رشيد رضا رحمه الله في كتابه نداء للجنس اللطيف: «أما الهجر فهو ضرب من ضروب التأديب لمن تحب زوجها ويشق عليها هجره إياها، ولا يتحقق هذا بهجر المضجع نفسه وهو الفراش، ولا بهجر الحجرة التي يكون فيها الاضطجاع، وإنما يتحقق بهجر الفراش نفسه، وتعمد هجر الفراش أو الحجرة زيادة في العقوبة لم يأذن بها الله تعالى. وربما يكون سببا لزيادة الجفوة، وفي الهجر في المضجع نفسه معنى لا يتحقق بهجر المضجع

---

(١) المرأة في القرآن ص ١١٣ - ١١٤.

(٢) عباس العقاد، عبقرية محمد، ص ١١٧. وننقل رده على رشيد رضا من «عبقرية محمد» لأنه في كتاب «المرأة في القرآن»، نقل هو رده من المرجع السالف المتقدم زمانيا على المرأة في القرآن».

أو البيت الذي هو فيه، لأن الاجتماع في المضجع هو الذي يهيج شعور الزوجية، فتسكن نفس كل من الزوجين إلى الآخر ويزول اضطرابها الذي أثارته الحوادث قبل ذلك، فإذا هجر الرجل المرأة وأعرض عنها في هذه الحالة رجى أن يدعوها ذلك الشعور والسكون النفسي إلى سؤاله عن السبب، ويهبط بها من نشز المخالفة إلى صف الموافقة، وكأني بالقارئ وقد جزم بأن هذا هو المراد، وإن كان مثلي لم يره لأحد من الأموات ولا الأحياء»[1].

والذي نراه أن الأستاذ رحمه الله قد أخطأه المراد الدقيق من هذه العقوبة النفسية، وأن الحكمة في إيثارها أعمق جدا من ظاهر الأمر كما رآه الأستاذ.

فأبلغ العقوبات ولا ريب: هي العقوبة التي تمس الإنسان في غروره وتشككه في صميم كيانه: في المزية التي يعتز بها ويحسبها مناط وجوده وتكوينه.

والمرأة تعلم أنها ضعيفة إلى جانب الرجل، ولكنها لا تأسى لذلك ما علمت أنها فاتنة له، وأنها غالبته بفتنتها، وقادرة على تعويض ضعفها بما تبعثه فيه من شوق إليها ورغبة فيها.

فليكن له ما شاء من قوة، فلها ما تشاء من سحر وفتنة وعزاؤها الأكبر عن ضعفها أن فتنتها لا تقاوم، وحسبها أنها لا «تقاوم» بديلا من القوة والضلاعة في الأجساد والعقول: فإذا قاربت الرجل مضاجعة له، وهي في أشد حالاتها إغراء بالفتنة، ثم لم يبالها، ولم يؤخذ بسحرها، فما الذي يقع في وقرها وهي تهجس بما تهجس به في صدرها؟

أفوات سرور؟ أحنين إلى السؤال والمعاتبة؟ كلا، بل يقع في وقرها أن تشك في صميم أنوثتها، وأن ترى الرجل في أقدر حالاته جديرا بهيبتها وإذعانها، وأن تشعر بالضعف ثم لا تتعزى بالفتنة ولا بغلبة الرغبة، فهو مالك أمره إلى جانبها وهي إلى جانبه لا تملك شيئا إلا أن تثوب إلى التسليم، وتفر من هوان سحرها في نظرها قبل فرارها من هوان سحرها في نظر مضاجعها.

فهذا تأديب نفس وليس بتأديب جسد، بل هذا هو الصراع الذي تتجرد فيه الأنثى من كل سلاح، لأنها جربت أمضى سلاح في يديها فارتدت بعده إلى الهزيمة التي لا تكابر نفسها فيها، فإنما تكابر ضعفها حين تلوذ بفتنتها... فإذا لاذت بها فخذلتها فلن يبقى لها ما تلوذ به

---

(١) نداء للجنس اللطيف. ص ٥٢ - ٥٣.

بعد ذلك.

وهنا حكمة العقوبة البالغة التي لا تقاس بفوات متعة، ولا باغتنام فرصة للحديث والمعاتبة. إنما العقوبة، ابطال العصيان، ولن يبطل العصيان بشيء كما يبطل بإحساس العاصي غاية ضعفه وغاية قوة من يعصيه، والهجر في المضاجع هو بمثابة الرجوع إلى هذا الإحساس»[1].

وتقرير العقاد هو الموافق لطبيعة المرأة، ومقصد التوجيه القرآني، والله أعلم.

وعندما يأتي العقاد إلى مسألة ضرب النساء، فإنه يعلن عن رأيه بشجاعة أدبية تصل إلى حد تسخيف من يبطل هذا العلاج إبطالا كليا أو يرى فيه منقصة. فيقول: «وانه لمن السخف الرخيص أن يقال أن جنس النساء قد برئ من المرأة التي يصلحها غيره، ونقول أنه سخف رخيص وخيم لأنه ذلك السخف الذي يضر كثيراً ولا يفيد أحدا»[2].

وليس العقاد المعروف بالتأمل وإعمال العقل الذي يقف عند تسخيف معارضيه، وإنما لا بد من إسناد ذلك الاستهجان بالتحليل أو النكاية العلمية يقول: «ولا اعتراض لأحد من المتقدمين أو المتأخرين على عقوبة من هذه العقوبات جميعا فيما خلا العقوبة البدنية، وهو - فيما يبدو لأيسر نظرة - اعتراض متعجل في غير فهم وعلى غير جدوى، وليس هذا الاعتراض بالجائز إلا على وجه واحد... وهو أن العالم لا تخلق فيه امرأة تستحق التأديب البدني، أو يصلحها هذا التأديب. وإنه لسخف يجوز أن يتحذلق به من شاء على حساب نفسه، إظهارا لدعوى النخوة والفروسية في غير موضعها. وليس بالجائز أن يتحذلق به على حساب الشريعة أو الطبيعة، ولا على حسب كيان الأسرة وكيان الحياة الاجتماعية.

إن المقام مقام عقوبة، بل مقام العقوبة بعد بطلان النصيحة وبطلان القطيعة. ولم يخل العالم الإنساني رجالا ونساء ممن يعاقبون بما يعاقب به المذنبون، فما دام في هذا العالم امرأة من ألف امرأة تصلحها العقوبة البدنية، فالشريعة التي يفوتها أن تذكرها ناقصة، والشريعة التي تؤثر عليها هدم الأسرة مقصرة ضارة، واللغط بهذه الحذلقة نفاق رخيص، والتماس للسمعة الباطلة بأخبث أثمانها. وقد أجازت الشرائع عقوبة الأبدان للجنود، ولها

---

(١) عبقرية محمد، ص ١١٧ - ١١٩.

(٢) عباس العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، ص ١٨٦.

مندوحة عنها بقطع الوظيفة، وتأخير الترقية والحرمان من الإجازات والحريات، فإذا امتنع العقاب بغيرها لبعض النساء، فلا غضاضة على النساء جميعا في إباحتها. وما يقول عاقل أن عقوبة الجناة تغض من الأبرياء، والا لوجب إسقاط جميع العقوبات من جميع القوانين»[1].

وألحق هذا الكلام بفصل كامل تحت عنوان «القرآن والزمان» سرد فيه ما جاء في التفاسير من قيود وشروط فيما يخص المراد من ضرب النساء، مبتدءا بقول عبدالله بن عباس - رضي الله عنه - الوارد في كتاب تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، للفيروزآبادي[2]، ثم الطبري ويليه الزمخشري منتهيا بتفسير جمال الدين القاسمي وتفسير الشيخ طنطاوي جوهري.

وفي اختيار عنوان الفصل «القرآن والزمان» تحد من العقاد للذين يرون في ورود كلمة «واضربوهن» في القرآن إساءة للنساء، وحكم يليق بعصور سحيقة.

وقد أعجبني قوله في السطور الأولى من هذا الفصل «إن الإيمان بالقرآن وقبول الخضوع لغير رب العالمين، نقيضان لا يجتمعان في قلب إنسان»[3]. إن لهذه العقيدة وهذا الاعتزاز أهمية بالغة، إذا علمنا أن العقاد بدأ حياته شكاكا مادي النزعة وهو يقرر هذا الحكم بمعناه الصحيح يقول عن الإسلام «إنه دين رب العالمين... إنه إنسان العالمين! دين الإنسان الذي يستقبل ربه حيث يكون، وحينما يكون فأين ولى فثم وجه الله، ومتى ولى فثم وجه الله، وثم رب العالمين، رب كل أرض وكل سماء وكل منزل وكل حين»[4].

وقد وفق مراد هوفمان وهو يخاطب الألمان بني قومه، ومن ورائهم الغرب في شرح موضوع الضرب باختصار جيد فقال: «إن بيان القرآن الذي يبيح للرجل ضرب الزوجة الناشز، والذي يصر كثيرون على فهمه فهما خاطئا في معظم الحالات، إنما يهدف إلى صيانة الحياة الزوجية، وحمايتها وتقويمها، كما تنص على ذلك الآية الرابعة والثلاثون من سورة النساء: ﴿وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ

---

(١) المرأة في القرآن ص ١١٧.

(٢) يقول الدكتور عبدالله السلقيني: «تتبعنا البحث في الكتاب المنسوب إلى ابن عباس في تفسير القرآن والمسمى تنوير المقباس في تفسير ابن عباس، والذي جمعه الفيروزآبادي، صاحب القاموس، فتبين أنه غير صحيح ولا يعوّل عليه، انظر كتابه «حبر الأمة عبدالله بن عباس ومدرسته في التفسير بمكة المكرمة»، ص ١٠٢، ١٨٠، دار السلام، القاهرة، ط الأولى، ١٩٨٦م. وروايات الكتاب تدور حول محمد بن مروان السدي، الصغير، ورواياته كما ذكر السيوطي من سلسلة الكذب، انظر «الاتقان في علوم القرآن»، جـ ٢، ص ١٨٩، المطبعة الأزهرية، ط الأولى، ١٣١٨هـ.

(٣) المصدر السابق ص ١١٨.

(٤) المصدر السابق ص ١١٩.

سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيراً ﴾ .

وتتفق السنة والآثار الموقوفة جميعا على أن المقصود هنا الإرشاد لإنقاذ كيان الزيجة التي يتهددها الفشل، وألا يتسرع الزوج الغاضب لنشوز زوجته في تطليقها، ذلك أن أبغض الحلال عند الله الطلاق، كما هو مشهور في الحديث النبوي.

كذلك، فليس المقصود بالضرب بالبطش باليد أو بالسوط أو بأي آلة، إلا إذا كانت تلك الآلة لا تحدث أي جرح أو تسيل دما، فيكون رمزا للتأنيب والتأديب، كأن يضرب الزوجُ الزوجَ الناشزة بمنشفة أو مروحة من الورق.

لقد امتثل الرسول ﷺ كذلك لهذا الإرشاد الإلهي في تأديب الناشزات، وإن كان هو نفسه ما ضرب امرأة قط، بل نفَّر المسلمين من ذلك كل التنفير»[1].

ومن الإجابات غير السديدة على تهمة العنف القرآني في معالجة نشوز الزوجة، ما ذهب إليه الدكتور مصطفى محمود من أن الإذن القرآني بضرب الزوجات أمر في صالحهن، فهو يتفق مع مكتشفات علم النفس ويوفر للزوجة لذة ماسوخية تساعد على إخضاعها للزوج[2].

والباحثة فدوى القصير ترى أن بعض حالات الانحراف السيكولوجي لا تجدي مع المصاب إلا هذه الوسيلة، لأن صاحب هذا المرض «الماسو شزم» لا يتعدل مزاجه إلا بعد معاملة قاسية حسيا ومعنويا، وتضيف بأن هذا النوع من الانحرافات أكثر ما يصيب النساء، إذ يصاب الرجال بانحراف ـ السادزم – وهو التمتع باستعمال العنف، أما في الحالات الأخرى التي لا تصل إلى مرتبة المرض فلا يجوز استعمال الضرب[3]. وقاضي الأحوال الشخصية، جاسم المطوع يتفق كليا مع هذا الرأي «لعل ذلك يصلح مع بعض حالات الناس»[4].

ووجه الاعتراض على هذه الاجابات تتلخص فيما يلي:

---

(١) مراد هوفمان، الإسلام كبديل ص ٢٠٣ - ٢٠٤.

(٢) مصطفى محمود، حوار مع صديقي الملحد، ص ٥٢، القاهرة، طباعة دار أخبار اليوم، بدون تاريخ.

(٣) فدوى عبدالرزاق القصير، المرأة المسلمة بين الشريعة الإسلامية والأضاليل الغربية، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط الأولى ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

(٤) جاسم المطوع، لماذا تظلمون المرأة؟ ص ٢٩، حقوق الطبع لجلتي «الفرحة» و«ولدي» الكويت، بدون تاريخ. تاريخ مقدمة المؤلف ٢٠٠٠/٥/١.

أولا: يتفق الباحثون في إقرار إصابة بعض النساء بما يطلق عليه علماء النفس، بالمازوخية[1]، ويتفقون على أنه حالة من حالات الانحراف النفسي. لكنهم يخلطون بين ما نطلق عليه نشوزاً أو انحرافاً سلوكياً أو مرضاً أخلاقياً كالكذب أو العناد أو النفاق وكلها سلوكيات مكتسبة ويعرفها الناس تلقائيا، ويمكن تعديلها بالوعظ والإرشاد أو الزجر أو الهجر أو الضرب والعقاب، يخلطون بين هذا المعنى العرفي السائد، وبين ذلك المصطلح الأقرب إلى علم النفس التحليلي، أي مدرسة سيجموند فرويد، لأن هذا الأخير مرض نفسي معقد يحتاج إلى علاج خاص، بدليل أن المصابة بهذه الحالة تشعر بلذة من الضرب كما يقرر مصطفى محمود موافقا علم النفس، والسؤال أليس الهدف من العلاج القرآني بالضرب هو أن تعود المرأة الناشز إلى رشدها، انزعاجا من هذا الضرب الذي يدل على سخط الزوج ومقدمة لانفراط الحياة الزوجية. فكيف يتفق هذا المعنى مع تلك اللذة التي تنشدها الزوجة بمزيد من الضرب؟

إننا نرى أن هذا العلاج تكريس للمشاكل الزوجية لأن الضرب للمرأة صار مطلوباً لذاته، ولا سبيل لذلك إلا بإغاظة الزوج. إن الطب النفسي يصنف المازوخية على أنه مرض يحتاج إلى علاج وليس إلى تأكيد بكثرة الضرب.

وثانياً: المازوخية، عند فرويد أنواع، المازوخية الأولية، والمازوخية الشبقية، والانثوية، والخلقية والجماهيرية والاجتماعية والاتجاه الاستسلامي، ويضيفون أيضا مازوخية لفظية وتخريبية[2]... والأهم من ذلك أن المازوخية اشتهرت مقترنة بالسلوك الجنسي.

يقول الدكتور فرج عبدالقادر طه، خبير علم النفس بمجمع اللغة العربية، وعضو مجلس إدارة الجمعية الدولية لعلم النفس التطبيقي (IAAP):

«وغالبا ما تمتزج المازوخية بالنشاط الجنسي للشخص ذي الطابع المازوخي، فلا يجد لذته

---

(١) ماسوشية Masochism: «المازوكية أو المازوحية نسبة الى الروائي النمسوي ليوبولد فون ساخرمازوخ Sacher- Masoch. (١٨٣٦ - ١٨٩٥). وتحفل رواياته بشخصيات تستعذب الألم وتستجلبه على نفسها وتجد متعة في العقاب ينزله بها الغير. والماسوشية نقيض السادية Sadism، والاثنتان كوجهي العملة لدافع غريزي واحد، لكن بينما يتوجه الدافع في السادية الى موضوع خارجي، فإنه في الماسوشية يتوجه الى الذات». دكتور عبدالمنعم الحفني، موسوعة الطب النفسي، (الكتاب الجامع في الاضطرابات النفسية وطرق علاجها نفسيا). جـ٢ ص١٢٢٥، مكتبة مدبولي، القاهرة، بدون بيانات.

(٢) المصدر السابق جـ ٢ ١٢٢٧.

الجنسية إلا عندما يضربه محبوبه ويوقع عليه الأذى والضرر مادياً أو معنوياً، سواء قبل الفعل الجنسي أو أثناءه. وفي كثير من الحالات تكون المازوخية نوعاً من الشذوذ الجنسي أو الانحراف الجنسي سواء لدى الذكر أم لدى الأنثى، عندما لا يجد الفرد لذته الجنسية إلا إذا كانت مصحوبة بالأذى يوقعه عليه الطرف الذي يمارس معه الجنس»[1]. بل إن موسوعة علم النفس الضخمة لرولان دورون وفرنسواز پارو، غلبت التفسير الجنسي على ما عداه في تعريفها للمازوخية[2].

ثالثاً: لو افترضنا أن الزوجة تستعذب الضرب، وصار حالة لازمة لها، فإن هذا السلوك العام في الأسرة سوف ينعكس سلباً على الأولاد، عندما يرون أما مضروبة وأبا دائم الضرب فيقع ما حذر منه الإمام محمد عبده بقوله: «واعلموا أن الرجال الذين يحاولون بظلم النساء أن يكونوا سادة في بيوتهم، إنما يلدون عبيدا لغيرهم» علق رشيد رضا «يعني أن أولادهم يتربون على ذل الظلم فيكونون كالعبيد الأذلاء لمن يحتاجون إلى المعيشة معهم»[3]. فكيف سيكون الحال إذا كان الزوج ساديا[4]، يستمتع بإيقاع الإيلام على غيره!!

رابعاً: صفات الضرب الذي تستدعيه المصابة بالمازوخية، صفة عدوانية قاسية فوضوية، لا تتوافق إطلاقا مع مفهوم الضرب القرآني الذي شرحته السنة النبوية بشروطه وآدابه وبعده عن الإضرار الحسي.

عدم استيعاب المصطلح الغربي «مازوخية» تسبب في ذلك التطبيق الخاطئ الذي وقع فيه من أنزلوه على الحكم الشرعي القرآني من الخطوة الأخيرة لمعالجة نشوز الزوجة، وهذا ما

---

(١) د. فرج عبدالقادر طه ورفاقه، معجم علم النفس والتحليل النفسي، ص ٣٨٩ – ٣٩٠، دار النهضة العربية، بيروت، ط الأولى، بدون تاريخ.

(٢) موسوعة علم النفس، إشراف رولان دورون وفرنسواز پارو، جـ٢ ص ٦٦٨ تعريب الدكتور فؤاد شاهين، منشورات عويدات، بيروت ط الأولى ١٩٩٧.

(٣) نداء للجنس اللطيف، ص ٥٥.

(٤) سادية Sadism: «اشتقاق اللذة عن طريق القيام بتعذيب الآخرين، سواء بتوجيه عدوان مادي إليهم كالضرب والإيذاء البدني أو توجيه عدوان معنوي كالتقليل من شأن الآخر وعدم مراعاة مشاعره وكرامته أو ضرب مصالحه أيا كانت... وغالبا ما تمتزج السادية أيضا بالنشاط الجنسي للشخص ذي الطابع السادي، فلا يشتق لذاته الجنسية إلا عند تعذيب محبوبه وإيقاع الأذى والضرر المادي والمعنوي به، سواء قبل الفعل أو أثناءه». معجم علم النفس والتحليل النفسي، د. فرج عبدالقادر طه، ص ٢٢٣. وقد أخطأ كل من مصطفى محمود في كتابه «حوار مع صديقي الملحد» ص ٥٢، وخيرية السقة في كتابها «أضواء على الحريم السياسي» ص ٢٨ في ردها على فاطمة الرنيس، فمصطفى محمود اطلق الساديزم على المرأة التي تحب التسلط على الغير بينما فسرت خيرية النشوز: بالمرأة السادية غير الطبيعية، لا يرضيها، ولا يشعرها بأنوثتها إلا الضرب.

تحاشاه الكتاب المطلعين على العلوم الإنسانية إطلاعاً كافيا كعباس العقاد الذي يقوم مذهبه الأدبي في النقد على التحليل النفسي لشخصية الأدباء وأدبهم، حيث قال في معرض حديثه عن عقوبة الزوجات: «فغاية ما يفهم من ذكر الضرب بين العقوبات أن بعض النساء يتأدبن به ولا يتأدبن بغيره، وقد يعلم الكثيرون أن هؤلاء النساء لا يكرهنه ولا يسترذلنه، وليس من الضروري أن يكن من أولئك العصبيات المريضات اللائي يشتهين الضرب كما يشتهي بعض المرضى ألوان العذاب»[1].

والأستاذ محمد قطب صاحب الدراسات الإنسانية يطلق لفظ المرض على المرأة الناشز وهو فعلا مرض ولكنه لم يورد لفظ المازوخية، ذو المعنى الخاص ولهذا يلتقي مع العقاد بأن الضرب بمثابة «السلاح الاحتياط لا يستعمل الا حين تخفق كل الوسائل السلمية الأخرى. ومن جهة ثانية أن هناك حالات انحراف نفسي لا تجدي معه إلا هذه الوسيلة»[2]، وسيد قطب كان أكثر حيطة في أن يحمل كلامه عن الانحراف النفسي، والانفعال الجامح للمرأة الناشز، على ما اصطلح عليه رجال مدرسة علم النفس التحليلي، بل انه نوه إلى مزالق الانحراف وراء العلوم الإنسانية والتسليم بنتائجها الظنية التي تفتقر إلى التحقيق وتخضع للظروف الاجتماعية الخاصة، ولا تسلم من التحيز[3].

يقول: «على أنه من غير أن يكون هناك هذا الانحراف المرضي، الذي يعنيه علم النفس التحليلي بالاسم، إذ نحن لا نأخذ تقريرات علم النفس مسلمات «علمية»، فهو لم يصبح بعد «علما» بالمعنى العلمي كما يقول الدكتور «الكسس كاريل»، فربما كان من النساء من لا تحس قوة الرجل الذي تحب نفسها أن تجعله قيما وترضى به زوجا، إلا حين يقهرها عضليا!

(١) عبقرية محمد، ص ١١٧.

(٢) محمد قطب، شبهات حول الإسلام ص ١٣٠.

(٣) ينظر حول هذا الموضوع، كتاب «الموضوعية في العلوم الاجتماعية (عرض نقدي لمناهج البحث). د. صلاح قنصوة، دار التنوير - بيروت، ط الثانية ١٩٨٤، يتناول الكتاب أشكال الموضوعية في العلوم الانسانية، وهو يستهدف الاجابة عن السؤال التالي: هل هناك إمكانية لتأسيس علوم الإنسان على أرض الموضوعية الصلبة بحيث تختفي من مبحثها الأهواء والأغراض والتحيزات والأحكام المسبقة... الخ، لاسيما أن الموضوع العام الذي تدرسه العلوم الإنسانية «وهو الإنسان - في المجتمع - إزاء العالم»، قد فرض حتى الآن على هذه العلوم دور التابع المتواضع للفلسفات والأيديولوجيات والنظم السياسية؟ ومن خلال عرض وشرح ونقد أعمال أهم المفكرين المعاصرين أمثال: دوركايم وديلتاي وفيبر وهوسرل وشتراوس وموريتو... الخ. يستبين المؤلف الموقع الذي تقف فيه العلوم الإنسانية من ثقافة العصر والمهام التي تحمل تبعتها والدور الذي ينبغي أن تؤديه في عالمنا المعاصر. وللمقارنة من وجهة نظر نقد إسلامية ينظر: كتاب (إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، محور العلوم الاجتماعية)، تحرير د. عبدالوهاب المسيري، وقد شارك في هذا العمل الواسع قرابة أربعين باحثا.

إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الاسلامية (٩) هيرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، طباعة، مؤسسة انترناشيونال جرافيكس، ط الثالثة ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

وليست هذه طبيعة كل امرأة. ولكن هذا الصنف من النساء موجود. وهو الذي قد يحتاج إلى هذه المرحلة الأخيرة. ليستقيم... ويبقى على المؤسسة الخطيرة... في سلم وطمأنينة»[1].

■ نفيهم للدلالة اللغوية:

رأي توفيقي آخر يذهب إلى نفي المعنى الحقيقي للضرب من قوله تعالى ﴿واضربوهن﴾، ولا يرتضي ما ذهب إليه الجمهور والمتقدمون، كما أنه لا يعترف بقول من قال بالتفسير النفسي المازوخي لحالة المرأة الناشز. ويلتقي هؤلاء التوفيقيون باجتهاداتهم مع بعض العلمانيين في القول بمجازية المعنى

فما هو المقصود بالضرب إذن بعد إذا لم تفلح معالجة النشوز بالموعظة الحسنة والهجر في المضاجع؟

يجيب سامر اسلامبولي:

«فإن لم تستجب المرأة وترجع إلى جادة الصواب ينتقل الزوج إلى الخطوة الثالثة وهي عملية الضرب، وليس المقصود بكلمة (اضربوهن) ما هو شائع بين عوام الناس من الضرب باليد أو العصا، إذ لو كان هذا المقصود لجاز للمرأة أن تضرب زوجها من باب المعاملة بالمثل اعتمادا على أن الشارع لم يفرق بين الذكر والأنثى، ولم يجعل أحدا منهما وصيا على الآخر لمجرد جنسه، فالأصل في العلاقة بينهما هي المساواة والعدل، مما يؤكد أن فعل (واضربوهن) يدل على اتخاذ موقف من الزوجة بشكل حازم كي يؤثر فيها ويرجعها إلى الصواب، وهذا الموقف هو عملية إضراب عن العلاقة الاجتماعية مع المرأة، وهذا الأسلوب مستخدم بين الناس للتأثير على بعضهم وجعلهم يتراجعون عن أمور أو يقومون بتنفيذ أمور مطلوبة منهم نحو إضراب العمال عن العمل، وإضراب المساجين عن الطعام، وما شابه ذلك.

فتكون المراحل الثلاث هي:

أولا: الموعظة الحسنة.

ثانيا: المقاطعة الجنسية مع استمرار بقاء الرجل في الفراش نفسه.

ثالثا: المقاطعة الاجتماعية»[2].

---

(١) سيد قطب، في ظلال القرآن. جـ٢، ص ٦٥٤.

(٢) سامر اسلامبولي، المرأة مفاهيم ينبغي أن تُصحح، ص ١٢٥، دار الأوائل، دمشق، ط الأولى ١٩٩٩م.

وما اختصره اسلامبولي، في اجابته المختارة لمعنى الضرب، هو ما توصل إليه الدكتور عبدالحميد أبوسليمان، رئيس المعهد العالي للفكر الإسلامي وأفرد في موضوعه بحثا مستقلا في أربعين ورقة بعنوان «ضرب المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية». وعلى غلاف كتابه علامتا استفهام وتعجب كبيرتان. ومن قراءة الكتاب ندرك أن الضرب الذي يريده ليس المعنى المتبادر الى الأذهان.

يقول: «وقد أحصيت وجوه المعاني التي جاء فيها لفظ (الضرب) ومشتقاته في القرآن الكريم فوجدتها على سبعة عشر وجها كما يلي...»[(١)]. وبعد أن ساق الآيات القرآنية قال: «فإذا أمعنا النظر في كافة الآيات السابقة نجد جملة معاني فعل (ضرب) بصيغته المتعدية المباشرة وغير المتعدية هي استخدامات مجازية، فيها معنى العزل والمفارقة والابعاد والترك»[(٢)].

ويستعرض الباحث مواقف الرسول ﷺ من زوجاته عند غضبه منهن ومجمل أحاديثه عن الضرب، ثم يقوم بالتوفيق بين هذه الاثار مع المعنى المجازي المختار لآية النشوز لينهي بحثه بهذه النتيجة قائلاً: «ولذلك فإنني أرى أن المعنى المقصود بـ (الضرب) في السياق القرآني بشأن ترتيبات إصلاح العلاقات الزوجية إذا أصابها عطب ونفرة وعصيان هو مفارقة الزوج زوجته وترك دار الزوجية، والبعد الكامل عن الدار كوسيلة أخيرة لتمكين الزوجة من إدراك مآل سلوك النفرة والنشوز والتقصير في حقوق الزوجية، ليوضح لها أن ذلك لا بد أن ينتهي إلى الفراق والطلاق، وكل ما يترتب عليه من آثار خطيرة خاصة لو كان هناك بينهما أطفال. إن معنى الترك والمفارقة أولى هنا من معنى (الضرب) بمعنى الإيلام والأذى الجسدي والقهر والإذلال النفسي، لأن ذلك ليس من طبيعة العلاقة الزوجية الكريمة، ولا من طبيعة علاقة الكرامة الإنسانية، وليس سبيلا مفهوما إلى تحقيق المودة والرحمة والولاء بين الأزواج، خاصة في هذا العصر وثقافته ومداركه وإمكاناته ومداخل نفوس شبابه، ولأن هذا المعنى، كما رأينا، تؤيده السنة النبوية الفعلية وسيلة نفسية فعالة لتحقيق أهداف الإسلام ومقاصده في بناء الأسرة على المودة والرحمة والعفة والأمن، ومحضنا أمينا على تربية النشء روحيا ونفسيا ووجدانيا ومعرفيا على أفضل الوجوه لتحقيق السعادة وحمل الرسالة»[(٣)].

---

(١) د. عبدالحميد أبوسليمان، ضرب المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية، ص ٣٢، إصدار المعهد العالي للفكر الإسلامي، دار الفكر، دمشق ط الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٤.

(٣) المصدر السابق، ص٣٨ - ٣٩.

أعدت قراءة بحث أبوسليمان الذي خلص فيه إلى هذا التأويل في معنى الضرب، فوجدته نموذجا حيا ومتكاملا لميلاد الفكر التوفيقي بظروفه ودوافعه ومنهجيته في البحث العلمي.

فهو من جهة القصد متحرق على سمعة الإسلام يريد دفع الشبهات والاتهامات التي يلصقها به الغربيون، فمن أول ورقة تلي كلمة الناشر ومقدمة الباحث يتكلم عن تجربته المبكرة في مواجهاته الفكرية مع الغرب. فيقول: «وعلى الرغم من أنني جوبهت بالعديد من الشبهات عن الإسلام حين كنت على مقاعد الدراسة، خاصة في مرحلة الدراسات العليا في البلاد الغربية، وفي أثناء العمل الإسلامي الشبابي من خلال نشاطات (اتحاد الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة وكندا)، و(الندوة العالمية للشباب الإسلامي)، إلا أنني كنت دائما، ولأسباب فكرية منهجية، أجد الحل المقنع والفهم المضيء لأي شبهة من تلك الشبهات، وذلك تيقنت بدءا صدق الرسالة المحمدية عن الله الخالق، وذلك منذ نعومة أظافري حين كنت على مقاعد المدرسة الثانوية، وبرؤية وفكر تستند إلى أسس عقلية منهجية مبدئية»[1].

فهو لا تنقصه الثقة في مصداقية دينه، ولكنه يرى واقعا إسلاميا متخلفا محكوما بنظم متسلطة. ويعيش في غرب متطور ديموقراطي تتصاعد فيه مكاسب المرأة السياسية والحقوقية. وقد سيطر عليه هاجس ثقافة العصر ويتساءل «وهل يمكن لهذا (الضرب) أن يقهر المرأة المسلمة المدركة لحقوقها وكرامتها الإنسانية كما تشيعها ثقافة العصر»[2].

إذاً لا بد من إيجاد تفسير مناسب للضرب يتعايش مع ثقافة العصر! ولا يمكن للعقلية التوفيقية أن تخرج على جماهير المفسرين إلا بتقديم حيثيات مقنعة.

ولا شك أن من هذه الحيثيات والمبررات «ثقافة التقليد والمتابعة المصحوبة بعوامل الخوف والرهبة من الخوض في مجالات القدسية»[3]. ويصف فتاوى الاقدمين «بالفتاوى التراثية»[4]. من غير أن يميز لنا الباحث بين قويها وضعيفها والمصيب منها والمخطئ والمتفق عليه والمختلف فيه ودرجة وحدود هذا الاختلاف.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٨.

(٣) المصدر السابق، ص ١٣.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٣.

ويرى أن مما يضعف هذه الفتاوى جهلها «بالدراسات الاجتماعية المتعلقة بالواقع والطبائع»[١]، ونحن نعلم أن الواقع موضع التشريع وليس مصدره، وإن كان المجتهد لا بد أن يعرف واقع ما سيفتي حوله. لكن ما كان الواقع يوماً من الأيام سببا في نسخ حكم ثابت نسخا أبديا.

ثم يزيد الأجواء العلمية تمهيدا قبل أن يلقي برأيه في الضرب، بالقاعدة التي يراعيها التشريع الإسلامي ويلعب على وترها العلمانيون ويتوسع فيها التوفيقيون ألا وهي تغير الأحكام بتغير الظروف والأزمان.

«ومن تلك الحالات التي تتعلق بما نحن بصدده اختلاف مذاهب علماء السلف وفتاواهم وأحكامهم في شؤون الأسرة، بسبب اختلاف الظروف والإمكانات والتقاليد في الزمان الواحد كاختلاف المذهب المالكي في المدينة المنورة والجزيرة العربية – التي تشتد فيها الحساسيات القبلية والاعتداد بالأحساب والأنساب – عن المذهب الحنفي في العراق، مهد الحضارات الغابرة من بابل حتى فارس، والتي تركت آثارها الحضرية على مفاهيم العلاقات الاجتماعية «وتنمية القدرات الفردية»، لتنعكس هذه الفروقات والتقاليد الزمانية والمكانية على مفهوم المذهبين في شروط عقود النكاح في أمر الولاية والكفاءة. بل إن آثار الزمان والمكان على الأحكام والفتاوى لم تقف عند حدود المذاهب، بل عكست ذاتها على المذهب الواحد ما بين بلد وآخر على ما هو معروف عن مذهب الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ) في العراق وفي مصر»[٢].

لكن أحدا من هؤلاء العلماء وهذه المذاهب لم يذهب إلى ما استنتجه الباحث من معاني الضرب. رغم القرون التي تبدلت فيها الأزمان والظروف لانهم يلتزمون قواعد فهم النصوص وشروط الاجتهاد، ولولا ذلك لتبخرت سائر النصوص. ولا ينطبق ما ساقه المؤلف بعد سطور من أن بعض آيات القرآن الكريم نفسه يتأثر فهمها وادراك معانيها بتغيير الزمان والمكان وتوسع معارف الانسان مستشهدا بقوله تعالى ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى**

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٧.

يتبين لهم أنه الحق، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾[1]. وذكر أمثلة على ذلك من اكتشاف كروية الأرض وبعض الآيات الكونية الدالة على إعجاز القرآن.

ومعلوم أن منهج البحث في الآيات الكونية الدالة على الإعجاز العلمي للقرآن يختلف عن منهج استنباط الأحكام العملية من النصوص القرآنية. بل إن العلماء يفرقون بين الإعجاز العلمي للقرآن والتفسير العلمي للقرآن[2]، وهما يعالجان موضوع واحد، فكيف إذا كان موضوع البحث يختلف تماما؟!.

ومن دواعي التأويل الخاطئ للمراد من ضرب الزوجات الوارد في القرآن الذي وقع فيه الباحث خوفه عدم تورع كثير من الناس «من استغلالها وإساءة فهمها واتخاذها ذريعة إلى الأذى والضرر واللجوء باسم الدين وفتاوى بعض المفتين إلى (الضرب) واللطم والصفع والجلد وما شابه ذلك من وسائل الأذى البالغ والإهانة»[3].

وهذا الخوف دفع المؤلف لأن يستبعد تفسير ابن عباس من أن القصد بـ «الضرب غير المبرح» مع وصفه بأنه تأويل جميل يقول: فهذا في الحقيقة ليس من باب الضرب بمعنى العقاب والأذى أو الإيلام البدني والنفسي، ولكنه يأتي بمعنى التعبير المادي بالحركة، والمس بالسواك أو ما شابهه تعبيرا عن الجدية وعدم الرضا...»[4].

كان على الباحث وهو يرى الناس يتجاوزون حدود الله، في الإساءة إلى الزوجات، إستغلالا منهم للرخصة في غير محلها أو المبالغة في إيقاعها أو الظلم والتجاوز لمعناها، أن يرجع الناس إلى الحق والمفهوم الشرعي الصحيح لا أن تكون أفعال العباد الخاطئة ذريعة لتأويل لا يسنده دليل ولا قرينة ويُعد خروجا على المراد بالتفسير لآي القرآن.

واستدلال الباحث بـ «أن القرآن الكريم لم يعبر بلفظ (الضرب) ولكن بلفظ (الجَلد) بفتح الجيم، حين قصد إلى (الضرب) بمعنى الأذى الجسدي بقصد العقاب والتأديب، وذلك في قوله تعالى «الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة» (النور: ٢)، وذلك من الجلد (بكسر الجيم) لأنه هو موضع الإحساس بالأذى والألم وهو مقصود بـ (الضرب)[5].

---

(١) سورة فصلت، الآية (٥٣)

(٢) انظر: الدكتور عبدالله المصلح، التفسير العلمي للقرآن، إصدار رابطة العالم الإسلامي.

(٣) ضرب المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية، ص ٣٢

(٤) المصدر السابق، ص ٣٠.(٥) المصدر السابق، ص ٣٥

(١) الزمخشري، أساس البلاغة ص ٣٧٢ - ٣٧٤، دار صادر، بيروت ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

هذا الاستدلال على أن المراد بالضرب في آية النشوز، هو نوع آخر أي بمعنى العزل والإبعاد والدفع غير وجيه. إذ العكس هو الصحيح، فإن هذه عقوبة يقصد منها الايلام المبرح بغية الردع الاجتماعي ولهذا شرع الله للمسلمين شهود هذه العقوبة.

وهذا النوع من الضرب دليل على أن الزوج اذا اضطر إلى ضرب زوجته الناشز لا يصل بهذا الضرب إلى درجة الجلد بل يكون ضربا غير مبرح أما الجلد فبخلافه.

وأما تعويله على المجاز اللغوي لمعنى كلمة (ضرب) وقوله ان معاني الكلمة في السياق القرآني هو البعد والترك والمفارقة، قول لا يؤيده كلام العرب إنْ حقيقةً وإن مجازاً، فقد جاء في كتاب (أساس البلاغة)[1] للزمخشري وهو الذي يتحدث عن المعاني الحقيقية والمجازية في اللفظية العربية ان للفعل (ضرب) معانٍ شتى ليس منها المفارقة إلا إذا اقترن الفعل (ضرب) بالزمان كقول العرب (ضَرَبَ الدَهرُ بيننا: فرّقنا).

وقول ذي الرمة:

فإن تضربِ الأيامُ يا أمِّي بيننا فلا ناشر سرا ولا متغير

وواضح أن الفعل (ضرب) في المثالين السابقين اقترن بالزمان وهو (الدهر) و(الأيام) وهذا لا ينطبق على قوله تعالى (واضربوهن) وآية ذلك أن الزمخشري عندما فسّر الآية في كتابه (الكشاف) قال: «أَمر بوعظهن أولاً ثم هجرانهن في المضاجع ثم بالضرب إن لم ينجع فيهن الوعظ والهجران»[2].

ومن اسباب وقوع الباحث في هذا الاستنتاج الخاطئ لمعنى (الضرب) وضعه لقاعدة من قواعد التفسير في غير موضعها قبل أن يستقرأ الآيات القرآنية التي ورد فيها (الضرب). فقال: «ولذلك رأيت أن أنظر في معاني كلمة (الضرب) ومشتقاتها في القرآن الكريم، فالأولى أن يفسر القرآن بالقرآن، وخير تفسير القرآن ما كان تفسيره بالقرآن»[3]. وهذا صحيح ولكن ذلك يكون إذا كانت الآيات كلها تتكلم عن موضوع واحد أما إذا كانت الموضوعات مختلفة فكيف تفسر كلمة في موضوع ما بنفس الكلمة في موضوع آخر مختلف تماما عن

---

(٢) الزمخشري، الكشاف، جـ١ ص ٥٢٤، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.

(٣) ضرب المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية ص ٣٢.

الموضوع الاول.

ـ الصورة الكلية لعلاج النشوز، ورد الشبهات:

أفضل السُبل في لجم المغرضين على هذه الشبهة وغيرها هو أن تعرض الصورة الكلية لإشكالية النشوز والعلاج الذي شرعه القرآن.

لأن من أهم أسباب نشوء الشبهات الفهم القاصر للحكم الشرعي. وكثيراً ما يأتي هذا القصور من غياب الصورة المتكاملة للحكم أو المبدأ الشرعي.

ويقيننا بأن استيعاب العلاج القرآني والنبوي لهذا الحكم بمقدماته وطريقة انفاذه وضوابطه، كفيل بأن يزيح الاستشكالات العالقة في أذهان من ينشد الحقيقة. فإن هذا المنهج - منهج عرض أحكام الإسلام كما هي عرضا شموليا - هو خير رد على الطاعنين. وإن كانت هناك بعض الشبهات الخاصة التي يدخل في صناعها التدليس المتعمد تحتاج إلى رد خاص، مثل شبهة الصادق النيهوم حول رسم المصحف في كلمة «اضربوهن» بأنها محرفة وأصلها «أعزبوهن»!!

وقد عرضنا لبعض الردود من خلال تقييمنا لاجتهادات المدرسة التوفيقية، (محمد عبده، رشيد رضا، والعقاد)، وعند استرجاعنا تفسيراتهم لآية النشوز، وردودهم على المعترضين، نجدهم أصابوا في الكشف عن المعنى الاجمالي المراد بما يكفي المسلم المعاصر ويرد ما تلُوكه ألسنة المشنعين.

ونزيد على ما سبق خدمة للموضوع، وترتيبا لما جاء مشتتا مع رد الشبهات التي لم يجب عنها.

● لمن يكون الضرب؟:

الذي يسمع تهويل العلمانيين في حق الرجل بتأديب زوجته الناشز بالضرب غير المبرح يخيل إليه أن الضرب أصل في علاج النشوز وكأنه أمر واجب على الزوج وكأن الدين يحتفل بهذا الضرب ويحث عليه لأي خلاف يقع بين الرجل وزوجته.

(١) البوطي، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، ص ١١٧.

وإنما الصورة الحقيقية أن الأمر القرآني الذي جاء إباحة للضرب وليس ندباً ولا وجوبا، إنما يخص المرأة الناشز المتمردة التي آذت زوجها وأقلقت الجو الأسري، وسلبته السكينة وهي أخص خصائص الأسرة السوية والاستقرار العائلي. ثم هي لم تستجب لكل ما بذل معها من نصح وتوجيه وتذكير وصبر كما لم يُفلح معها أسلوب الهجر الذي يشعر المرأة ببداية الابتعاد ومقدمات الانفصال.

فماذا يصنع الزوج - ونحن نتكلم عن الزوج المسؤول الحريص على استقرار أسرته - بعد فشل كل المحاولات، لهذه الزوجة العنيدة التي لا يقنعها منطق عقلي أو وعظ عاطفي، ولا التأديب بالإهمال المتعمد (الهجر).

إما أن يشكو لبعض من يثق بهم فتبدأ خبايا البيوت وأسرار الأسرة بالذيوع. أو يصبر على حياة تفقد المعنى الحقيقي للسكن. هنا يلجأ الزوج للضرب، إن غلب على ظنه أنه سيأتي بنتيجة إيجابية، إذن فالصورة ليست صورة زوجة مقهورة في بيت زوج ظالم متعسف جحود، فتمردت عليه انتصارا لمظلمتها ودفاعاً عن كرامتها وطلبا لحقوقها. وإنما هي زوجة شاذة الطباع، ركلت كل سبل النصح وخطاب العقل برجلها.

ثم ينبغي أن نعلم «أن عقاب الضرب، سواء نزل بالرجل أو المرأة، لا يتجه إلى إنسانية أي من الرجل أو المرأة بالإساءة أو التلطيخ... وإنما يتجه إلى الشذوذ النابي الذي قام هو بدور الإساءة إلى إنسانية الزوج الناشز أو الزوجة الناشزة»[1].

فإذا علمنا أن الزوجة التي يباح للزوج ضربها هي التي أتت بنص القرآن «بفاحشة»، أيلوم أحد زوجها من تأديبها بالضرب. وهل تكون هي احترمت إنسانيتها وكرامة الزوجية التي عبر عنها القرآن بالميثاق الغليظ[2].

وقد يثار السؤال عن الفاحشة التي تبيح هذا الضرب؟ والجواب: «إن الفاحشة هي مؤنث كلمة الفاحش وهو الأمر القبيح والشنيع من قول أو فعل:

١ - وقد وردت في القرآن الكريم وصفا للزنا كما في قول الله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنا،

---

(٢) قال تعالى: {وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقاً غليظا}، النساء، الآية (٢١).

(١) سورة الإسراء، الآية (٣٢).

إنه كان فاحشة وساء سبيلا﴾(١)، وعقاب هذه الجريمة هو الرجم، وبالتالي فليست هي المقصودة بالحديث النبوي.

٢ - كما وردت في أمر الزواج من المحرمات قال تعالى: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا﴾(٢). وهذه أيضا ليست المقصودة من الحديث النبوي، لأنه خاص بالعقد على زوجة الأب.

٣ - كما وردت الفاحشة كسبب لخروج المطلقة من بيت الزوجية فقال تعالى: ﴿لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة﴾(٣). وهذه أقرب الحالات إلى ما جاء بالحديث النبوي(٤)، وفيها قيل إنه الخروج للمحاكمة على الفاحشة وهي الزنا، وهذا لا يتفق مع سياق الألفاظ لأن المحاكمة وتنفيذ العقوبة يكون الإخراج فيه جبرا ولكن الآية تنص على الخروج الإرادي والاختياري من المطلقات كما تنص على إخراج أهل الزوج لها.

٤ - وقيل إن الفاحشة هنا هي النشوز على الزوج ولكن الأمر هنا خص بالمطلقات، والنشوز هو الخروج على طاعة الزوج والمطلقة لم يأمرها الشرع بطاعة مطلقها إلا في شيء واحد وهو الرجوع عن الطلاق وإعادة الحياة الزوجية وهذا إذا كان الطلاق دون الثلاث.

٥ - لم يبق إلا أن تكون الفاحشة هنا هي إيذاء الزوج أو أهله بالقول أو الفعل ولهذا قال الإمام الطبري الفاحشة هي كل معصية.

ومن هذا يتضح أن الفاحشة تشمل الأقوال القبيحة وكذلك الأفعال القبيحة.

إن الحالات التي يباح فيها ضرب الزوجة هي الحالات المنافية للأخلاق ومنها هذه الفاحشة القبيحة مثل السماح للرجال بدخول البيت بغير إذن من الزوج، لأن في ذلك شبهة

---

(٢) سورة النساء، الآية (٢٢)

(٣) سورة الطلاق، الآية (١).

(٤) يريد الحديث الذي خرّجه الترمذي، رقم (١١٦٣)، كتاب الرضاع، باب ما جاء في حق المرأة على زوجها. عن سليمان بن عمرو بن الأحوص قال: حدثني أبي أنه شهد حجة الوداع مع رسول الله [فحمد الله وأثنى عليه وذكر ووعظ، ثم قال: ألا واستوصوا بالنساء خيرا فإنما هنّ عوان عندكم، ليس تملكون منهن شيئا غير ذلك. إلا أن يأتين بفاحشة مبينة، فإن فعلن فاهجروهن في المضاجع واضربوهن ضربا غير مبرح، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا». قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح وأخرجه ابن ماجه، حديث رقم (١٨٥١)، كتاب النكاح، باب حق المرأة على زوجها.

(١) المستشار سالم البهنساوي، مكانة المرأة بين الإسلام والقوانين العالمية، ص ١٨٧ - ١٨٨، دار القلم، الكويت، ط الثانية، ١٤٠٦هـ-

الخيانة الزوجية عندما توجد الزوجة مع أجنبي، ولكن لا يوجد دليل شرعي على الزنا، فهنا إما أن يطلقها الزوج وإما أن يقبل استمرار الحياة الزوجية فإن قبل الأمر الأخير، فله أن يضربها على مثل هذا العمل ولا يعترض على ذلك إلا المفسدون والمفسدات»[1].

ومع هذه الإباحة لهذا الصنف من النساء، في هذه الظروف والملابسات، فإن المسألة تقديرية، فإن الإسلام يضع تشريعاته عامة شاملة لمختلف الأزمان والبيئات وأنواع الشخصيات، وهذه تتفاوت فيما بينها تفاوتا كبيرا سواء في درجة الثقافة أو درجة التحضر، والوسائل ترتبط صلاحيتها بالبيئة من ناحية وبمستوى الفرد العقلي والخلقي من ناحية. فرب وسيلة تصلح في بيئة ما ومع فرد ما وتثمر نتائج مفيدة، ولا تصلح في بيئة أخرى ولا مع فرد آخر، وقد تؤدي إلى نتائج ضارة[2]. ويبقى الزوج هو أعرف بما يصلح لزوجته من وسائل الإرشاد.

- مقدمات النشوز:

يتخذ العلمانيون من كلمة «تخافون» في قوله تعالى: ﴿واللاتي تخافون نشوزهن...»[3]، للترويج بأن من شدة عشق المنهج الإسلامي لضرب النساء وإهانتهن أنه بمجرد خوف النشوز فللزوج ممارسة هواية الضرب!! أي أنه يضرب قبل النشوز وهذا قمة الامتهان والعدوان على كرامة المرأة وإنسانيتها.

وقبل الجواب على هذا الفهم الذي ينزل بأصحابه إلى ما دون التفكير الشعبي، نقول، إن هذا الصنف من النقاد تتعطل عندهم حاسة البصر، فأعينهم لا تقع إلا على كلمة «تخافون» التي تخص الرجال تجاه نشوز النساء. أما قوله تعالى عن نشوز الرجال: ﴿وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضاً فلا جناح عليهما أن يُصلحا بينهما صلحا والصلح خير...﴾[4].

١٩٨٦م.

(٢) عبدالحليم أبوشقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة، جـ٥، ص ٢٤٤، دار القلم، الكويت، ط الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

(٣) سورة النساء، الآية (٣٤).

(٤) سورة النِّسَاء، الآية (١٢٨).

وقال تعالى عن مطلق الشقاق بين الزوجين مجتمعين: ﴿وإن خفتم شقاق بينهما﴾[1].

فهذا الخوف لا يبصره هؤلاء لأنه لا يصب في اتجاه إدانة الشريعة، هدف العلمانيين ومبتغاهم وقد أوردنا لفتة محمد عبده في هذه الكلمة وإجابته عن حكمة إيرادها بدل كلمة نشزنَ.

ولو تأمل المشاغبون على هذا الحكم الشرعي هدف التشريع وحكمته من استخدام لفظ الخوف في الخلافات الزوجية وخطابه للحكام أو الأولياء أو الحكمين لأدركوا ما يجهلون من أن الشريعة تدعو لليقظة والوعي المبكر بالأعراض الأولى للخلاف، كما هو الواجب مع الأعراض الأولى لأي مرض، وأن «المنهج الإسلامي لا ينتظر حتى يقع النشوز بالفعل، وتعلن راية العصيان، وتسقط مهابة القوامة، وتتقسم الموسسة إلى معسكرين... فالعلاج حين ينتهي، الأمر إلى هذا الوضع قلما يجدي. ولا بد من المبادرة في علاج مبادئ النشوز قبل استفحاله. لأن مآله إلى فساد في هذه المنظمة الخطيرة، لا يستقر معه سكن ولا طمأنينة، ولا تصلح معه تربية ولا إعداد للناشئين في المحضن الخطير. ومآله بعد ذلك إلى تصدع وانهيار ودمار للمؤسسة كلها، وتشرد للناشئين فيها، أو تربيتهم بين عوامل هدامة مفضية إلى الأمراض النفسية والعصبية والبدنية... وإلى النشذوذ.

فالأمر إذن خطير. ولا بد من المبادرة باتخاذ الإجراءات المتدرجة في علاج علامات النشوز من أن تلوح من بعيد... وفي سبيل صيانة المؤسسة من الفساد، أو من الدمار، أبيح للمسؤول الأول عنها أن يزاول بعض أنواع التأديب المصلحة في حالات كثيرة... لا للانتقام، ولا للإهانة، ولا للتعذيب... ولكن للإصلاح ورأب الصدع في هذه المرحلة المبكرة من النشوز»[2].

إن البون واسع بين الفهم العلماني للنصوص وتحميلها ما لا تحتمل وبين قول أهل العلم في الآية، يقول العلامة الطاهر بن عاشور: «ومعنى «تخافون نشوزهنّ» تخافون عواقبه السيئة. فالمعنى أنه قد حصل النشوز مع مخائل قصد العصيان والتصميم عليه لا مطلق المغاضبة أو عدم الامتثال، فإن ذلك قلما تخلو عنه حال الزوجين، لأن المغاضبة والتعاصي يعرضان

---

(١) سورة النساء، الآية (٣٥).

(٢) سيد قطب، في ظلال القرآن، جـ٢، ص ٦٥٣.

للنساء والرجال، ويزولان، وبذلك يبقى معنى الخوف على حقيقته من توقع حصول ما يضر، ويكون الأمر بالوعظ والهجر والضرب مراتب بمقدار الخوف من هذا النشوز والتباسه بالعدوان وسوء النية»[1].

- قيود الضرب:

جل الإشكال الذي يزعج المتأففين من وسيلة الضرب في علاج النشوز، سوء فهمهم لكيفية وزمان وأدوات تطبيقها، ولو علموا أن المسألة ليست كيفية وأن القرآن عندما أباح هذه الوسيلة لم يترك له حرية استخدامها مع الزوجة أيا كانت هذه الزوجة ولأي سبب، وإلا كان ظالما يعاقبه الله تعالى، بسببه في الآخرة، وتقاضيه الزوجة في الدنيا. وتطول العقوبة الشرعية حسب جرمه، لهذا أحاطته الشريعة بهذه الوسيلة بقيود لا بد من تحقيقها وتتمثل فيما يلي:

أولا: وقت استعمال هذه الوسيلة:

التوتر أو الغضب يقع للإنسان في عموم نشاطه في الحياة، ومن ذلك في علاقته الأسرية اليومية، هذه بدهية، فلا تجيز الشريعة تعدي الزوج على زوجته حتى لو أغضبته وهو محق إلا عند تحقق شرطين:

الأول: كثرة مخالفتها وعصيانها له، وعدم اهتمامها به، وإهمالها مصالحه ومنزلها، وإهمالها في أولادها وشؤونها وشؤون المنزل، وعدم توفير الجو المناسب لزوجها، ونشر الخلاف المستمر في المنزل الذي يؤدي إلى انعدام الهدوء والاستقرار فيه.

الثاني: أن يكون قد استخدم وسيلتي الوعظ والهجر، ووسعته الحيل في استخدامها ولم يفلح في إصلاح زوجته بهاتين الوسيلتين على الرأي القائل باستعمال وسائل العلاج على الترتيب الوارد في الآية الكريمة[2].

---

(١) الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، جـ٥، ص ٤٣.

(٢) د. أحمد عبدالغني الجمل، عناية القرآن الكريم بالأسرة، ص ١٧٤، مكتبة الأزهر الحديثة بطنطا، مصر، ط ٢٠٠٢م.

ثانيا: حدود استعمال الضرب وأدواته:

أن يكون الضرب رقيقا غير مبرح، لا يترك في الجسم أثرا واستصحاب المعاني السابقة كلها، واستصحاب الهدف من هذه الإجراءات كلها، يمنع أن يكون هذا الضرب تعذيبا للانتقام والتشفي. ويمنع أن يكون إهانة للإذلال والتحقير. ويمنع أن يكون أيضا للقسر والإرغام على معيشة لا ترضاها... ويحدد أن يكون ضرب تأديب، مصحوبا بعاطفة المؤدب المربي، كما يزاوله الأب مع أبنائه وكما يزاوله المربي مع تلميذه»[١].

وتأكيدا لتحقيق الهدف التربوي من الضرب، لا يجوز استخدام أدوات ضرب تترك أثرا كالسوط والعصا. بل يضرب بسواك مثلا ومنديل ملفوف وما يماثله.

ودليل ذلك ما رواه عبدالله بن زمعة أنه سمع النبي ﷺ: يخطب... وذكر النساء فقال: يعمد أحدكم فيجلد امرأته جلد العبد فلعله يضاجعها من آخر يومه...»[٢]، والحديث يشير إلى أنه لا تستقيم هذه الوسيلة مع طبيعة العلاقة بين الزوجين وتصل إلى أقصى درجات التقارب والتواد، ولا تكون إلا في حالات خاصة ويلفت الشيخ عبدالحليم أبوشقة الانتباه إلى أن التشبيه بالعبد هنا يقصد به ما جرت عليه عادة الجاهلية. أما العبد في الإسلام فله من الكرامة والحقوق الشيء الكثير[٣] ومنهج الإسلام في تخليص البشرية من ذل العبودية معروف[٤].

وزادت القيود التفصيلية حيث أمر ﷺ بتجنب ضرب الوجه.

فعن معاوية بن حيدة قال قلت يا رسول الله، ما حق زوجة أحدنا عليه؟ قال: أن تطعمها إذا طعمت وتكسوها إذا اكتسيت أو (التبست) ولا تضرب الوجه ولا تقبح ولا تهجر إلا في البيت[٥].

والحديث يشمل أدبين اثنين أولهما أن يتجنب الوجه عند الضرب، ذلك أن الوجه موضع

---

(١) سيد قطب، في ظلال القرآن، جـ٢، ص ٦٥٤.

(٢) خرجه البخاري، حديث رقم (٤٩٤٢)، كتاب بتفسير باب: سورة الشمس وضحاها، ومسلم حديث رقم (٢٨٥٥)، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: النار يدخلها الجبارون.

(٣) تحرير المرأة في عصر الرسالة، جـ٥، ص ٢٤٥.

(٤) حول معالجة الإسلام لقضية الرق، انظر: شبهات حول الإسلام، محمد قطب. و«من الفكر والقلب»، للدكتور البوطي، موضوع (الرق في الإسلام شريعة باقية ولكن...)، ص ٦٦.

(٥) أخرجه أبوداود وفي السنن حديث رقم (٢١٤٢)، كتاب النكاح، باب حق المرأة على زوجها. وابن ماجه حديث رقم (١٨٥٠) كتاب النكاح، باب في حق المرأة على زوجها.

الكرامة الإنسانية، ولخطورة المصاب جراء تعريض الوجه للأذى، وثانيهما أن يتجنب الشتم لأنه خلق سيئ لذاته، وربما يكون أحيانا أكثر إيلاما من الأذى البدني. لما فيه من انتقاص وإهانة بالغة لكرامة الإنسان.

ثالثا: التنفير من الضرب:

هذه الإباحة بالضرب المشروط بما عرضناه، والخاص لحالات الطوارئ النادرة، هي في ذاتها غير محببة، وإنما هي كما يقال في الأمثال آخر الدواء الكي، وليس أدل على ذلك من سيرة رسول الله ﷺ، فعن عائشة - رضي الله عنها - قالت: ما ضرب رسول الله ﷺ شيئا قط بيده ولا امرأة ولا خادما، إلا أن يجاهد في سبيل الله. وما نيل منه من شيء قط فينتقم من صاحبه إلا أن ينتهك شيء من محارم الله، فينتقم عز وجل[1].

وعن اياس بن عبدالله قال قال رسول الله ﷺ: «لا تضربوا إماء الله، فجاء عمر إلى رسول الله ﷺ فقال: ذئر[2] النساء على أزواجهن، فرخص في ضربهن، فأطاف بآل رسول الله ﷺ. نساء كثير يشكون أزواجهن فقال النبي ﷺ: لقد طاف بآل محمد نساء كثير يشكين أزواجهن، ليس أولئك بخياركم[3].

فغاية الضرب أنه أمر مباح للضرورة، وعند استنفاد ما عداه من الوسائل، وحينما تكون طبيعة المرأة متأبية بحيث لا يصلح معها إلا هذا الدواء.

والعاقل الحكيم لا يلجأ إليه بل يعالج مشاكله بدونه. وعندما يقول ﷺ «لا يضرب خياركم» فيه إشارة على عجز الرجل وقلة حيلته وضعف حكمته إذ فشل في وسائل كانت أجدر بالعلاج. وعندما نستعرض الحكم الشرعي، بصورته الكلية وأسبابه ومقدماته، وشروطه وقيوده، نخلص إلى ما خلص إليه الدكتور مصطفى عبدالواحد: من أن الضرب - أصبح على هذا النحو - شبيها بالوسيلة المعطلة، حيث ينأى عنها خيار المسلمين، سعيا إلى الكمال،

---

(١) أخرجه مسلم، حديث رقم (٢٣٢٨). كتاب الفضائل، باب: مباعدته للآثام واختياره من المباح أسهله وانتقامه لله عند انتهاك حرماته.

(٢) ذَئِرَ النساء: نشزن واجترأن على بعولتهن، انظر: القاموس المحيط، للفيروزابادي، ص ٥٠٦.

(٣) سنن أبي داود، كتاب النكاح باب في ضرب النساء حديث رقم (٢١٤٦)، وقال الحافظ ابن حجر: أخرجه أحمد وأبوداود والنسائي وصححه ابن حبان والحاكم من حديث إياس بن عبدالله وله شاهد من حديث ابن عباس في صحيح ابن حبان وآخر مرسل من حديث أم كلثوم بنت أبي بكر عند البيهقي، فتح الباري، جـ٩، ص ٢١٤.

وابتغاء الثواب، وتأسيا برسول الله ﷺ، الذي ما ضرب بيده قط، إلا أن يكون في سبيل الله[1].

ـ حديث لا يصح:

من الأحاديث التي يرد ذكرها في كتب العلاقات الأسرية، لا سيما عند الكلام عن حقوق الزوج على زوجته، ما رُوي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: «لا يُسأل الرجل فيما ضرب امرأته؟».

والحديث متداول على ألسنة العامة، والوعاظ، ولكن الصحيح أن الحديث ضعيف[2].

وحتى لو صح فإنه يفهم في سياق المنهج الإسلامي المتكامل في علاج نشوز الزوجات. والمعنى المتبادر، أنه لا يجوز للناس التدخل فيما نما إلى علمهم من ضرب زوج لزوجته، وهذا أمر طبيعي، لخصوصية المشكلة وحماية لأسرار البيوت وقطعا للقيل والقال.

ومع هذا فالظاهر ان «المعنى المذكور مخالف لنصوص الكتاب، ومخالف لأحاديث أخرى كثيرة! وعدوان الرجل على المرأة كعدوان المرأة على الرجل مرفوض عقلا ونقلا وعدلا»[3].

ـ لماذا لم تأمر الشريعة النساء بضرب الرجال؟

ولعل الذين زالت عن أذهانهم الصورة المعتمة والقاصرة، عن ما يثار حول علاج النشوز بالضرب، أن يتساءلوا قائلين: إذا قبلنا بمعالجة القرآن الواقعية لهذه المعضلة بكل الشروط والقيود والاحتياطات وعلى أنها حالة طوارئ. أليس الزوج ينشز أحيانا، فلماذا لم تعط الشريعة المرأة الحق ذاته في استخدام وسيلة الضرب لعلاج نشوز زوجها؟ أين المساواة؟

والجواب: إن السؤال في ذاته مبني على مغالطة الخلط بين العدالة والمساواة التي فصلنا فيها الكلام في مقدمة هذا المبحث، فالعدالة مبدأ شامل تأمرنا الشريعة بإنفاذها مع الموافق

---

(١) مصطفى عبدالواحد، الأسرة في الإسلام، ص ٩٦، مكتبة دار العروبة، القاهرة، نقلا عن «عناية القرآن الكريم بالأسرة، للدكتور أحمد عبدالغني الجمل، ص ١٧٧.

(٢) أخرجه أبوداود برقم (٢١٤٧) في كتاب النكاح، باب في ضرب النساء. وأحمد في مسنده رقم (١٢٢) وقال أحمد شاكر في تعليقه على المسند إسناده ضعيف. والألباني في ضعيف الجامع الصغير، رقم (٦٣٦٥).

(٣) محمد الغزالي، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، ص ١٧٤.

والمخالف، مع أهل الملة وغيرهم من الملل، حتى مع الخصوم الحربيين. أما المساواة فإن – الإسلام الذي يراعي الطبيعة التكوينية (النفسية والعضوية) لكل من الزوجين، يفرق بين الجنسين في الأحكام بناء على اختلاف الطبيعة تارة وعلى التنوع في توزيع الواجبات في بناء الأسرة وحركة الحياة. وهذان الأمران هما اللذان يصر العلمانيون العناد فيهما.

وتأسيسا على ما سبق نقول، إن المغالطة في التساؤل تكمن في أن المسألة هنا هي مسألة الواقع العملي والفطرة البشرية، لا مسألة عدالة نظرية مثالية لا تقوم على أساس «أي امرأة سوية في الأرض تضرب زوجها ثم يبقى له في نفسها احترام وتقبل أن تعيش معه بعد ذلك؟ وفي أي بلد في الغرب «المتحضر» أو الشرق المتأخر طالبت النساء بضرب أزواجهن؟»[1].

هذا إن أحسنا الظن بالرجل على أنه يصبر ويحتسب، ولكن أحكام الإسلام وحي من رب العالمين الذي يعلم سبحانه أن لو كان علاج نشوز الزوج يصلح بذات الوسيلة التي شرعها لعلاج نشوز الزوجة، لشرع ذلك، ولكن الله وهو العليم الذي فطر المرأة على ما فطرها عليه من أنوثة ورقة، وفطر الرجل على ما فطره عليه من رجولة وخشونة، علم أن المرأة لو مدت يدها بضرب إلى الرجل، لتحول الرجل ربما إلى وحش شرس ضار يفتك بها، وربما يقتلها، ومن ثم فإن المشكلة الصغيرة، تنقلب إلى مصيبة كبيرة، ومن ثم، وحماية لكرامة المرأة، وأنوثتها الرقيقة، عهد الله بالانتصار لها ولرعاية حقها إلى من يريحها ويكفيها هذه المؤنة... عهد بذلك إلى القاضي، لينوب عنها في الانتصار لها، بعد أن ترفع دعواها إليه ضد نشوز زوجها المستمر في إيذائها، فيقرر إنزال العقوبة اللازمة بزوجها... وقد لا تقف العقوبة التي يستحقها الزوج عند حد الضرب، بل قد تتجاوزه إلى السجن وتبقى المرأة مكلوءة في حصن كرامتها، ولا تمتد إليها يد بإساءة أو خطر[2].

إن المنادين بضرورة مساواة الزوجة بالزوج في استخدام وسيلة الضرب لعلاج نشوز الزوج، يجمعون بين الجهل بالفطرة التي فطر الله الناس عليها والجهل بالواقع الذي يشترك في فهمه عامة بني آدم.

---

(١) محمد قطب، شبهات حول الإسلام، ص ١٣٠.

(٢) محمد سعيد رمضان البوطي، يغالطونك إذ يقولون، ص ٢٤٩، دار اقرأ – دار الفارابي للمعارف، دمشق، ط الثانية، ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.

بل إنهم من حيث لا يعلمون، يسوقون المرأة إلى طريق هي أول الخاسرين فيه إذ من المعروف بداهة في حياة البشر أن الأضعف إذا أحس أن أخذ حقه ممن يفوقه قوة وسلطة، فإنه يلجأ إلى القضاء وما يستتبعه من السلطة التنفيذية لاستخراج حقه، لأن المغامرة في أخذ الحق مع التيقن من تفوق وصلابة الخصم، ينطوي على إهلاك ذاته في سبيل تحقيق أهدافه.

وهذا لا يقدم عليه عقلاء، وهو ما يثيره العلمانيون؟ وهل هذه المطالبة إلا شكل من أشكال دفع المرأة لأن تكون قرباناً هيناً لرجل متسلط!!

● شبهة الصادق النيهوم:

ونختم هذا البحث بالرد على أخطر وأخبث شبهة - فيما نعلم - اعترض بها على إباحة الشرع ضرب الزوجة الناشز. حيث أن صاحبها تجاوز كل ما يمكن أن يدرج في باب تحريف معاني القرآن. إذ إنه انتقل من التأويل الفاسد إلى الطعن في النص المدون المتواتر للكتاب العزيز. وذلك أنه يعتقد أن الأصل في فعل «اضربوهن» هو «اعزبوهن» إذا كتبت بغير نقاط - كما كتب به القرآن الأول في عهد عثمان ﷺ، وذلك بالخط القديم المستمد من شكل الأبجدية الآرامية، التي يتشابه فيها حرف الضاد مع العين، وحرف الراء مع الزاي، بحيث تكون كلمة «أُعزبوهن» ملائمة للنص والسياق. فالعزب في اللغة، هو هجران البيت والمرعى، أي بغياب عنهما، والمعزبة كالعازبة، وهي المرأة التي هجرها زوجها دون طلاق.

وبذلك يكون «الضرب ليس ما يوصي به النص وإنما العزب»[1]، أي الهجر دون طلاق.

أما وقد انتهينا من تقرير أن تفسير الضرب في القرآن على غير معناه، الحقيقي تفسير غريب لم تذكره كتب التفسير. ونضيف، بما في ذلك تفاسير الشيعة المشتهرة والمعتبرة عندهم، ففي «مجمع البيان» للطبرسي عند شرح قوله تعالى: ﴿واضربوهنَّ﴾ قال: «فإن رجعت وإلا ضربها ضربا غير مبرِّح»[2].

---

(١) الصادق النيهوم، إسلام ضد إسلام، طباعة دار الناقد، دمشق، ١٩٩٥، ص ٢٠٢ - ٢١٠.

(٢) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، جـ٤، ص ٩٥، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ ولا طبعة.

ويقول شيخ الطائفة الطوسي: «أما الضرب فإنه غير مبرح بلا خلاف. قال أبوجعفر عليه السلام هو بالسواك»[1].

وإذا وجد العلمانيون من يقتربون من رأيهم في حمل معنى الضرب على المجاز، من بعض التوفيقيين كما رددنا على بعضهم هذا الزعم، فإن بدعة الصادق النيهوم لم يجرأ عليها أحد لأنها تنم عن جهل كبير من صاحبها بمقدمات وبدهيات علمية، والعجب كيف ينقل الدكتور فاضل الأنصاري رأيه في سياق الموافقة أو الاحترام على أساس أنه اجتهاد.

والحق أن الاحتمال الذي أورده الكاتب في كلمة (اضربوهن) احتمال غير وارد على الاطلاق، ومستحيل التحقق أو الوقوع، ويحمل في طياته تهمة خطيرة للأمة الإسلامية، بدءا بالصحابة، وانتهاء بالمسلمين إلى يومنا هذا فمن غير المعقول والمقبول أن تجمع الأمة سلفا وخلفا على الضلالة، فتهمل لفظاً قرآنياً يُراد به الدلالة على معنى معين، ثم تجعل مكانه لفظاً آخر يخالفه في اللفظ والمعنى، فصاحب النظرية يتجاهل عدة قضايا بدهية، وهي:

أولا: أن الله سبحانه وتعالى قد تعهد بحفظ كتابه «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون»[2]، وهذا الحفظ يشمل حفظه خطا ونطقا ومعنى.

ثانيا: إن القراءة منقولة إلينا بالتواتر مشافهة من فم النبي ﷺ إلى يومنا الحاضر.

ثالثا: ان الاحتمال الغريب الذي أورده الكاتب لو كان وارداً لقرأ به بعض الناس ولو قراءة شاذة. وهذه كتب القراءات المتواترة والشاذة تذكر هذه الآية ولا تذكر لها إلا قراءة (واضربوهن) كما قرأها عامة القراء إلا يعقوب الحضرمي الذي قرأها بخلاف عنه (واضربوهنّهْ) بهاء «السكت» كما في «النشر»[3] و«الاتحاف»[4] وهي قراءة لاتخل بالمعنى ولا باللفظ.

رابعاً: إن كتابة المصحف تعتبر أمراً ثانوياً بالنسبة للرواية مشافهة، فالاعتماد بالدرجة الأولى على الرواية. ولذلك فإن هذا التأويل لا يعتبر تأويلاً فاسداً فحسب، وإنما هو من باب

(١) الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، جـ٣، ص ١٩١، مطبعة مكتبة الإعلام الإسلامي، إيران، سنة ١٣٠٩هـ.

(٢) سورة الحجر، الآية (٩)

(٣) النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، جـ٢، ص ١٣٥، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، بدون تاريخ.

(٤) الدمياطي الشهير بالبنا، اتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر، ص ١٠٤، طبعة عبدالحميد أحمد حنفي، القاهرة، ١٣٥٩هـ.

المطلب السادس
الطلاق، لماذا خصت الشريعة
الرجال بالطلاق؟

الطـــلاق

الطلاق ولماذا خصت الشريعة الرجال به؟

يقترن حديث العلمانيين في اعتراضهم على حق الطلاق للرجل، بشيء من التفاؤل، لما رأوه من التعديلات التي أجريت على هذا الحق من قبل بعض الأنظمة لقوانينها المتعلقة بالأحوال الشخصية، لذا فهم يرون بعض المكاسب في هذا الحق وإن كانت قليلة، كما حصل بالنسبة لموضوع تقييد تعدد الزوجات أو الغائه. والتفعيل الإعلامي العلماني نشط في هذين الموضوعين، كما أن تحركات المنظمات النسوية المعترضة على هذين الحكمين (الطلاق) و(تعدد الزوجات) جعل لها صدى على صعيد الواقع أكثر من غيرها.

ولنبدأ بعرض الطعون على حكم الطلاق الشرعي بالمستشرقين سادة العلمانيين وملهميهم.

لا يقتصر طعن المستشرقين في تكرار اتهامهم للإسلام بأنه أباح الطلاق، إذ إنهم يرون مجرد الإباحة إدانة - تأثراً منهم بعقائد الكنيسة - ولكنهم يؤاخذون الإسلام على أنه جعل الطلاق حقاً للرجل وحده، وحرّم على المرأة ممارسته، وهم يرون في ذلك هضماً لحقوق المرأة وتكريساً لدونيتها وتبعيتها للرجل، ومن جهة ثالثة يرون بأن الطلاق في الإسلام سهل ميسر وأنه وسيلة للتحرر الجنسي، ما دام الرجل يستطيع بموجبه تغيير الزوجة والتنقل بين النساء، حسب هواه متى يشاء، بكلمات لا تتجاوز أربعة حروفاً.

يقول كارل بروكلمان: «الطلاق في الإسلام سهل ميسور جداً. من غير شك، ولكنه في الواقع لا يعدو أن يكون تعويضاً ضرورياً عما تفرضه العادة من فصل الجنسين فصلا ينتفي معه إمكان وجود زواج الحب»[1].

وهذا ما أشار إليه Poul Balta حين قال: «إن الطلاق يسهل تغيير وتعاقب الزوجات»[2].

أما جاك ريستر Jaques Risters فيرى أن سهولة الطلاق تجعله مصيبة أعظم من تعدد

---

(١) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٢٠٦.

(٢) Paul Balta: Ibid,p: 79. عن أحمد نصري، نماذج من آراء المستشرقين حول وضعية المرأة في الإسلام، جـ١، ص ٣٦٤، الدورة الخامسة مؤتمر (حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب. وجامعة الصحوة الإسلامية، ٨ - ٩ رجب ١٤١٩هـ/٢٩ - ٣٠ أكتوبر ١٩٩٨.

الزوجات، إذ يقول: «لا تكمن المصيبة الحقيقية في تعدد الزوجات في الزمن الواحد، ولكن تعددهن في الوقت الذي يبيحه الطلاق»[1].

ويقول Segesvary Victor: «تخضع النساء المسكينات لسلطة الرجل، فهن تحت رحمة أزواجهن الذين لهم الحق في طردهن بلا سبب»[2] في حين أثار دومنيك وجانين سورديل قضية عدم التكافؤ بين الرجل والمرأة في الطلاق، فأخذ على الإسلام كونه منح للرجل الحق المطلق في تطليق زوجته، بينما اشترط على المرأة أن تدلي بالأسباب الكافية المعقولة لإيقاع الطلاق، وهذا نص قولهما: «إذا كان الإسلام بالفعل قد أنعم على الرجل لمجموعة من الاعتبارات بسلطة غير محدودة ولا جدال فيها للمرأة التي يستطيع الزوج طردها من بيته حسب إرادته بواسطة الطلاق، فإن المرأة لا يمكنها طلب الطلاق إلا لأسباب خطيرة، ولا يتم لها الطلاق إلا بموافقة القاضي»[3].

والعلاج الأمثل الذي يدعو إليه المستشرقون في معضلة الطلاق، يتطابق مع ما ينادي به العلمانيون اليوم في عالمنا الإسلامي بجعل الطلاق من اختصاص القاضي، وهذا ما دعى له المستشرق لويس غاردي حاثاً المسلمين على اتباع النموذج الأوروبي وذلك بأن ينزع حق الطلاق من يد الزوجين ويوضع بين يدي القضاء[4].

قارن بين ما سردناه من آراء المستشرقين في حكم الطلاق، وبين رأي المغربية فاطمة المرنيسي في نقدها المباشر للقرآن حيث تقول: «وفي سورة النساء نجد قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾ (الآية: ٢٠). فلفظتا «أردتم» و«استبدال» من العناصر الأساسية في الطلاق لمؤسسه، حيث يعتبر حق الرجل المطلق في فصم رابطة الزوجية من أكثر خصائصها مدعاة للتعجب، دون أن يكون هذا الرجل مجبراً على تبرير موقفه أوعرض قراره أمام أنظار محكمة أو قاض»[5].

هل تجد فرقاً بين تصور المستشرقين الغربيين وهذه المستغربة الشرقية؟ كلا. فما هي إلا

---

(١) Jaques Resters: l'Islam moderne, p: 157, éd.cerf. المصدر السابق، جـ١، ص ٣٦٥.

(٢) Segesvary Victor: Ibid, p: 138، المصدر السابق، جـ١، ص ٣٦٥.

(٣) D.J Souvdel: Ibid,p: 208، المصدر السابق، جـ١، ص ٣٦٥.

(٤) Louis Gardet: Ibid, p: 326.، المصدر السابق، جـ١، ص ٣٦٧.

(٥) فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب، الجنس كهندسة اجتماعية، ص ٤٠، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط الثالثة، ٢٠٠١م.

نموذج من شبهات العلمانية العربية المستنسخة من الشبهات الأصلية التي يمثلها الاستشراق الغربي.

إن انتقاد حق الرجل بالطلاق، جاء مبكراً في القرن المنصرم، وذلك على صفحات مجلة «المؤيد» البغدادية، حيث انتقد الملحد[1] جميل صدقي الزهاوي، هذا الحكم، لأنه يجعل الرجل يتفرد بالطلاق[2].

وبعد ثلاثة عشر عاماً من كلام الزهاوي دعت هدى شعراوي، رئيسة الاتحاد النسائي المصري عام ١٩٢٣م، في الجانب النسائي من برامجها إلى: «جعل الطلاق أمام القاضي...»[3].

وتوالت دعوات تغريب حكم الطلاق الشرعي على مستويات عديدة، فمن الكتابات الفردية، إلى المطالبات التي قامت بها المنظمات النسوية، إلى المؤتمرات الخاصة بموضوعات المرأة وحريتها وحقوقها، وأخطر هذه المسالك، ما قامت به الأنظمة من تقنين قوانين تقيد الطلاق بما تهوى أنفسهم وفرض ذلك على المجتمع المسلم، كما حصل في تونس ومن قبلها تركيا، أو أن يتولى الحاكم نفسه الدعوة إلى إبطال حكم الله مباشرة وصراحة، كما فعل القذافي في كتابه «الأخضر»، الذي يقول فيه: «إن المرأة والرجل لا فرق بينهما في كل ما هو إنساني فلا يجوز لأي واحد منهماأن يتزوج الآخر، رغم إرادته، أوأن يطلقه دون محاكمة عادلة تؤيده أو دون اتفاق إرادتي الرجل والمرأة بدون محاكمة»[4].

فمن الكتابات الفردية ما أشرنا إليه من كلام فاطمة المرنيسي، ومثلها نوال السعداوي التي يأتي اعتراضها من خلال تساؤل تقول فيه: «هل حقاً أن الإسلام يبيح للرجل أن يطلق زوجته، ويشرد أطفاله من أجل نزوة جنسية؟!»[5]. ونجيب على تساؤل بتساؤل يقول: هل حقاً يوجد في المجتمعات المسلمة أكاديميون تبلغ بهم الجهالة حداً يجعلهم يطرحون أسئلة بهذه

---

(١) وسمه بالإلحاد العلامة مصطفى صبري في كتابه «موقف العقل»، جـ٢، ص ٤٢٣، ودلل على إلحاده ورد عليه. وللباحث مقال في جريدة «الرأي العام» الكويتية عدد (١٠٧٣٥) بتاريخ ١١/١١/١٩٩٦م، ص ٣٢، مقال بعنوان «البغدادي الملحد المارق المرتد»، فصلت في جوانب إلحاده محيلاً على المصادر.

(٢) جميل صدقي الزهاوي، «المرأة والدفاع عنها» المؤيد، السنة ٢١، العدد ٦١٣٨ (٧ أب/ أغسطس ١٩١٠).

(٣) أمل كامل بيومي السبكي، الحركة النسائية في مصر ما بين الثورتين ١٩١٩ و١٩٥٢، ص ١٠٦، الهيئة المصرية العمة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م.

(٤) معمر القذافي، الكتاب الأخضر، ص ١٥٩.

(٥) الرجل والجنس، ص ٥٢.

السذاجة المفرطة. والتي تكشف مدى جهلهم بالمقاصد الكلية للشريعة وأحكامها العامة في شؤون الأسرة المسلمة القائمة على الصون والميثاق الغليظ؟!

وأكثر الكتابات النسوية الداعية لتغيير قوانين الأحوال الشخصية، تشيد بالتجربة التونسية فيما أنجزته من تغيير في حكم الطلاق وغيره حاثين الدول الأخرى الاقتداء بالبدعة التونسية.

تقول الدكتورة شيرين شكري في كتابها «المرأة والجندر»[1].

وفي هذا المجال فإننا نوصي بأهمية تحقيق تعديل[2] قوانين الأحوال الشخصية في عدد من المجالات، وأهم المجالات التي يمكن أن تحرر المرأة، وتؤدي إلى تمكينها تلك المتعلقة بالآتي:

١ - تحجيم حق الطلاق للرجل، وإعطاء الزوجين الحق المتساوي في الطلاق مع تقييده بإجراءات تكفل استمرار الحياة الزوجية، وفي ذلك فإن القانون التونسي يعد نموذجا في ذلك المضمار...»[3].

وبتعبير أصرح ترى فريدة النقاش «باستثناء القانون التونسي أن كل قوانين الأحوال الشخصية في الوطن العربي تقوم على التمييز»[4] ثم تفتأت على الشريعة بقولها «ليس هناك أي نص قرآني أو حديث صحيح يحجب عن المرأة حق العصمة»[5].

وفي دراستها المقارنة لقوانين الأحوال الشخصية في المغرب العربي (تونس، الجزائر، المغرب) ترى حفيظة شقير، أن الطلاق القضائي في التشريع التونسي أحد المكاسب بالنسبة للمرأة[6].

---

(١) يقول الدكتور عصام البشير: «مصطلح الجندر - الذي روج مؤتمر بكين - والذي عرفته منظمة «الصحة العالمية» بأنه: «المصطلح الذي يفيد استعماله وصف الخصائص التي يحملها الرجل والمرأة كصفات مركبة اجتماعية، لا علاقة لها بالاختلافات العضوية...» بمعنى أن كونك ذكراً أو أنثى عضوياً ليس له علاقة باختيارك لأي نشاط جنسي قد تمارسه، فالمرأة ليست امرأة إلا لأن المجتمع أعطاها ذلك الدور، ويمكن حسب هذا التعريف أن يكون الرجل امرأة... وأن تكون المرأة زوجا تتزوج امرأة من نفس جنسها وبهذا تكون قد غيرت صفاتها الاجتماعية وهذا الأمر ينطبق على الرجل أيضا».

انظر: (منطلقات لخطاب إسلامي معاصر تجاه الحضارة الغربية)، للدكتور عصام البشير، ضمن الندوة السادسة لمستجدات الفكر الإسلامي، تحت شعار نحو حوار بناء بين الحضارات، ص ١٤، برعاية وزارة الأوقاف الكويتية، من ٨ - ١٠ ذو القعدة ١٤٢٣ه الموافق ١١ - ٢٠٠٣/١/١٣م.

(٢) يلاحظ ان كلمة «تعديل» هي الكلمة السائدة في الخطاب العلماني في وصف تغيير أو تحريف قوانين الأحوال الشخصية وهي حيلة لفظية للايحاء بأن تغير القوانين تسير في الاتجاه الايجابي، فهو «تعديل» ومن لا يريد التعديل؟ أليس التعديل يكون لما هو معوج أو قاصر؟!!

(٣) د. شيرين شكري، المرأة والجندر، الغاء التمييز الثقافي والاجتماعي بين الجنسين، ص ١٣٦، دار الفكر - دمشق، ط الأولى، ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م.

(٤، ٥) فريدة النقاش، حقوق المرأة بين الفقهي والمدني، جـ ٢، ص ١٩٥، مؤتمر (مائة عام على تحرير المرأة)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٣ - ٢٨ أكتوبر ١٩٩٩م.

وحتى هذا المكسب الذي يتواصى العلمانيون بالانتصار له والدعوة إلى تعميمه في قوانين الأحوال الشخصية العربية، يرون أنه مكسب منقوص بما في ذلك المكاسب الأخرى التي انضمت إليه كإلغاء تعدد الزوجات، ويدعون إلى نضال طويل يحقق المساواة بين الجنسين والاعتراف بالسلطة العائلية بدلاً من السلطة الأبوية[1].

وتقول مَيّ الصايغ: «رغم أن عدداً من الدول العربية توصلت إلى تقييد الطلاق بجعله لا يجري إلا بعد عرضه على المحاكم المختصة التي تقرر استحالة استمرار الحياة الزوجية إلا أن الطلاق التعسفي هو الذي ظل سائدا»[2]. ولم تتساءل الباحثة لماذا يظل الطلاق الشرعي، الذي وصفته بالتعسفي سائداً رغم وجود قانون تقييد الطلاق في البلاد إياها؟ أليس لأن أكثر الناس يحرصون على ستر عوارتهم العائلية، ويرتضون الطلاق الشرعي بدلا من فضائح المحاكم التي قد ترتد على الأسرة وأطرافها الممتدة من أقارب وأرحام وأولاد.

وبلغت بعض توصيات المؤتمرات النسائية في المطالبة بتسوية النساء بالرجال في حق الطلاق قمة الغلو، من ذلك ما جاء في التوصية العاشرة من مؤتمر النساء المثقفات الذي عقد برئاسة الوزيرة المصرية السابقة الدكتورة حكمت أبوزيد، نص التوصية: «ليس للزوج أن يطلق امرأته إلا أمام القاضي وبعد بيان الأسباب» والتوصية الحادية عشر: «للزوجة أن تطلب من القاضي طلاقها دون بيان الأسباب»[3]. يعلق الدكتور البلتاجي على هذه التوصيات بقوله: «والمطالب السابقة لم ترتض بسلب الرجل حق الطلاق فحسب، بل رفضت تسويته بالمرأة في حق طلب الطلاق من القاضي دون بيان الأسباب كما نصت على ذلك بالنسبة إليها!»[4].

وننهي عرض شبهات العلمانيين ضد حكم الطلاق الشرعي بسرد نقد عبير اسحاق بطوله، لما اعتبرته إجابات أو تعليلات الأصوليين في جعل الطلاق بيد الرجل على صورته المقررة شرعاً، وذلك التزاماً منا بالمنهج الذي قررناه في ذكر شبهات الخصوم تفصيلاً ومن زواياه

---

(٦) حفيظة شقير، دراسة مقارنة للقوانين الخاصة بالمرأة والأسرة في المغرب العربي، (تونس والمغرب والجزائر) بحوث ومناقشات ندوة: المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية، إصدار مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط الأولى ١٩٨٢م.

(١) المصدر السابق، ص ١٠٥.

(٢) مي الصايغ، المرأة العربية الواقع والتطلعات، ص ١٠٤. مجلة النهج، عدد خاص بالمرأة، مجلة فكرية سياسية، تصدر عن مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٩٥م، السنة (١١)، العدد (٤١).

(٣) انظر: جريدة أخبار اليوم القاهرية، بتاريخ ١٩٦٧/٤/٢٣م.

(٤) مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، ص ١١٧. وعلق الأستاذ الجليل علي حسب الله على تلك التوصيات بقوله: «فهل صارت هذه التوصيات من مثقفات معتدلات يبتغين صلاح الأسرة؟ أم انبعثت من ثورة على أحكام الشريعة الإسلامية، يوجهها بعض من أخفقن في الزواج وعجزن عن القيام بدور المرأة الصالحة فأردن غطاء لهذا الاخفاق؟». فراق الزواج، ص ١٧، عن العدد السابق للبلتاجي، ص ١١٧.

المتعددة للأسباب التي أوردناها في حديثنا عن مفهوم الشبهة وأثرها على العقائد.

تقول عبير اسحاق تحت عنوان «من يملك حق الطلاق»: «حق الطلاق من الحقوق المطلقة للزوج، وله حق إيقاعه مستقلاً دون أن يتوقف ذلك على رضاء الزوجة.

حاول البعض تبرير ذلك، وإرجاعه لعدة أسباب منها:

أن إنهاء عقد الزواج والعلاقة الزوجية وفصم عراها مسألة خطيرة نظراً لما ترتبه من آثار كبيرة سواء نفسية أو مالية أو اجتماعية، لا ينحصر آثارها على الزوجة فقط وإنما يمتد إلى الأطفال، ومن ثم فلا بد - حسب وجهة نظرهم - أن توضع هذه المسؤولية في يد من يقدر عواقب الأمور، ويستطيع أن يزن الأمور بميزان العقل، ويبتعد عن العاطفة، وطبعاً الرجل هو الذي يستطيع أن يؤدي هذا الدور، وتناسى القائلون بهذا الرأي وأصحاب تلك الرؤية أن مسألة تقدير عواقب الأمور، وتحكيم العقل، والبعد عن العاطفة وفي المجمل القدرة على تحمل المسؤولية لا يعتد بها وتبتعد تماما عن النوع والجنس، وإنما تتوقف على أمور أخرى كثيرة، منها: مدى ثقافة الشخص نفسه، وتربيته تربية صحية ونفسية سليمة، والوسط الذي نشأ فيه، فالأمور لا تقاس بهذه البساطة والإطلاق، وإنما المسألة نسبية، ولا دخل لها بجنس الإنسان ونوعه وتركيبه الفسيولوجي. فضلا عما سبق فقد ذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن حق الطلاق يرتب بعد إيقاعه آثاراً وحقوقاً مالية ضخمة يلتزم بها الزوج تجاه مطلقته، مثل مؤخر الصداق - نفقة العدة مما يجعله يتأنى كثيرا قبل الإقدام على استخدام هذا الحق، وإن كان هذا السبب قد يكون عائقاً أو عاملاً من عوامل تعسف الزوج في استخدام حقه في الطلاق حينما تستحيل الحياة الزوجية بينهما، فيجعله يتمسك بهذه العلاقة خوفاً من تحمل مثل هذه الآثار المالية، ويلجأ إلى مساومة الزوجة على الطلاق مقابل تنازلها عن بعض حقوقها المالية»[1].

---

(١) عبير اسحاق، العنف ضد المرأة التعسف في الطلاق، جـ١، ص ١٠١، أبحاث مؤتمر مائة عام على تحرير المرأة، المجلس الأعلى للثقافة والفنون، القاهرة، ٢٣ - ٢٨ أكتوبر ١٩٩٩م.

□ **الطلاق عند التوفيقيين:**

يرى رشيد رضا أن «خصوم الإسلام من الافرنج ومقلديهم كانوا يعدون الطلاق من أقبح مساوئ الشريعة الإسلامية»[1].

فهو يعتبر العلمانيين العرب المشنعين على حكم الطلاق خصوماً للإسلام، ولا يعدو أن يكونوا مقلدي للإفرنج، وبوصفهم هذا تنقيص من قيمتهم، حيث أنه سلب منهم التفكير، فالتقليد تعطيل لملكة العقل الناقد المميز.

وبعد أن يبين التعسير في الطلاق عند أهل الكتاب، أي في دين الافرنج الذين يتغاضون عن العيوب الظاهرة في مبدأ الطلاق في عقيدتهم. ليدلل على تعصبهم. يعرض لعوائق الطلاق في الإسلام ومراعاة حقوق النساء فيه. والتي منها:

١ - الترغيب في الصبر على ما يكره الرجال من النساء من خلّق وخُلق وعمل بما للصبر من الفوائد والثواب عند الله تعالى وبما يُرجى أن يكون للمرأة المكروهة من ولد صالح يكون سعادة لأهل بيته ولأُمته.

قال تعالى: ﴿ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً﴾[2] وما في معناه من حديث في الوصايا بالنساء.

٢ - ومنها ما شرحه في بيان تأديب المرأة الناشز بما يرجى، به صلاحها[3].

٣ - ومنها ما تقدم من بعث حكم من أهله وحكم من أهلها يبذلان جهدهما في إصلاح ذات البين[4].

٤ - ومنها ما ورد عن النبي ﷺ من ذم الطلاق وبغض الله له والترغيب عنه[5].

وحرص رشيد رضا أن يشرح للغافلين والمتربصين معاً، أن الرجل لا يستأثر وحده في

---

(١) نداء للجنس اللطيف، ص ١٦١.

(٢) سورة النساء، الآية (١٨).

(٣، ٤) انظر شرحه لهذه الخطوات فيما عرضناه في المبحث السابق (الخامس) من هذا الفصل.

(٥) نداء للجنس اللطيف، ص ١٦٤ - ١٦٥، كم هو البون الشاسع بين تشريع الإسلام من التنفير من الطلاق، وبين ما ذكره رشيد رضا من أحكام أهل الكتاب الذي يدين به الافرنج الناقدين لمبدأ الطلاق الإسلامي، فمن أحكامه عند اليهود أن الرجل متى نوى طلاق امرأته حرمت عليه معاشرتها بمجرد نيته ووجب عليه تنفيذ عزمه على الطلاق حالاً، المصدر نفسه، ص ١٦٤.

إنهاء عقد الزوجية، فقد عنون للموضوع بـ «حق النساء في فسخ عقد الزوجية ومخالعة الرجل» وقال: «إن لحل رابطة الزوجية ثلاث طرق: فسخ الحاكم للعقد، والخلع، والطلاق، فأما الفسخ فسيكون بأسباب مشتركة بين الرجال والنساء...»[1]. ويجب أن يكون الفسخ بأسباب مشروعة يجملها رشيد رضا بـ:

أ - إذا امتنع الرجل أو عجز عن النفقة عليها، أو غاب غيبة منقطعة.

ب - إذا كانت فيه عيوب مرضية: جنون، جزام، برص...

جـ - عيوب تمنع أداء وظيفة الزوجية: العنة، الخصاء...

فالإسلام كما يرى رشيد رضا، يحكم في هذه المسائل بالعدل والمساواة بين الزوجين، لأنها عيوب مشتركة، قد تكون في أحدهما ويعتبر من الظلم قبول الآخر بها بالإكراه.

أما المخالعة فهي عندما تكره المرأة زوجها، لسبب من الأسباب، فيحق لها أن تفتدي نفسها بما تبذله له من العوض عما بذله لها من مهر لا غيره، حتى يرضى بحل عقدة الزوجية[2].

أما عن سبب جعل الطلاق من حق الرجل، فإن رشيد رضا يرجع الأمر إلى نظام النفقات في الأسرة، والتفاوت في الطبيعة المزاجية والانفعالية لكل من المرأة والرجل، يقول: «وأما الإسلام فقد جعل الطلاق من حق الرجل وحده لأنه أحرص على بقاء الزوجية التي أنفق في سبيلها من المال ما يحتاج إلى انفاق مثله أو أكثر منه إذا طلق وأراد عقد زواج آخر. وعليه أن يعطي المطلقة ما يؤخر عادة من المهر، ومتعة الطلاق، وأن ينفق عليها في مدة العدة وقد تطول على رأي بعض الفقهاء، ولأنه بذلك وبمقتضى عقله ومزاجه يكون أصْبر على ما يكره من المرأة فلا يسارع إلى الطلاق لكل غضبة يغضبها، أو سيئة منها يشق عليه احتمالها، والمرأة أسرع منه غضبا وأقل احتمالا، وليس عليها من تبعات الطلاق ونفقاته مثل ما عليه، فهي أجدر بالمبادرة إلى حل عقدة الزوجية لأدنى الأسباب أو لما لا يعد سببا صحيحاً إن أعطى لها هذا الحق»[3].

---

(١) نداء للجنس اللطيف، ص ١٦٩.

(٢) د. محمد درنيقه، المنار والفقهيات قضية المرأة، ص ٤٣، بحث من ندوة للذكرى المئوية الأولى لتأسيس (مجلة المنار)، تحت عنوان (التحديث والتجديد في عصر النهضة)، كلية الآداب، الجامعة اللبنانية ١٩٩٨م، طبع المكتب العالمي، دون بيانات أخرى.

(٣) الجنس اللطيف، ص ١٦٢.

ويعتبر العلماني عزيز العظمة كلام رشيد رضا يستند إلى أسس واهية في حصر الطلاق بالرجل لأنه أصبر من المرأة ولا يسارع إلى الطلاق بناء على الاختلاف الفطري[1]، وأفضل رد على العظمة العرض المتكامل لموضوع الطلاق في الشريعة كما شرحه رشيد رضا، بل وفي اتمام رشيد رضا تعليله لصدقية ما قرره، وهو ما أغفله العظمة، حيث يكمل قائلا: «والدليل على صحة هذا التعليل الأخير أن الافرنج لما جعلوا طلب الطلاق حقا للرجال والنساء على السواء كثر الطلاق عندهم فصار أضعاف ما عند المسلمين»[2].

ولما كان مقلدة الافرنج أمثال العظمة وغيره يتخذون من وضعية المرأة الغربية بما نالته من حقوق ومساواة مع الرجل معياراً أو نموذجاً للاحتذاء، فإن رشيد رضا يسند رأيه السالف في كثرة الطلاق عندهم بسبب التسوية في حق الطلاق للرجال والنساء، بالإحصائيات التي نشرتها الصحف في أيامه بالإحالات على المصادر والأرقام المخيفة للطلاق والظلم في نظام النفقات في أرقى مدنيات الغرب: أميركا وإنكلترا، إضافة إلى لغة الأرقام، فإنه ذكر طرفاً من الحوادث التي تدل على استهتار الغربيين بعقد الزوجية، وهوانه في نفوسهم. ومن ذلك قوله: «مما قرأناه في الصحف من أخبار طلب نساء الإنكليز الطلاق الذي قبل وحكم به أن إحداهن طلبت الطلاق لأن زوجها كان بغير لحية عندما تزوج بها، ثم أطلق لحيته فسأله القاضي عن السبب فقال إنه يرى اللحية جمالاً وكمالاً للرجل فلم يقبل عذره وحكم بالطلاق»[3].

---

(١) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، ص ٢٠٧.

(٢) نداء للجنس اللطيف، ص ١٦٢.

(٣) المصدر السابق، ص ١٦٣ – ١٦٤.

□ **قاسم أمين:**

في حديثنا عن رموز المدرسة التوفيقية، بينًّا المراحل الانتقالية في فكر قاسم أمين، وقلنا أن كتابه «تحرير المرأة» يجسد الطور التوفيقي لديه.

وقضية الطلاق هي أحد القضايا الثلاث المحورية في كتابه «تحرير المرأة» بعد مسألة الحجاب وتعدد الزوجات. وسنعرض لموضوع الطلاق عنده من خلال عقد مقارنة بين موقفه الأول في كتابه «المصريون» أي مرحلة الأصالة، ثم كيف انقلب عليه ونقضه في موقفه الثاني بعد خمس سنوات في كتابه «تحرير المرأة».

يقول في كتابه «المصريون» رداً على دعوات تقييد الطلاق بحكم القاضي بعد بذل الجهد – بواسطة التحكيم – لإصلاح ذات البين: «... غالبا ما يكون الطلاق علاجا أسوأ من الداء، غير أن له، كجميع الأدوية، موهبة الشفاء في بعض الأحيان. إنه عملية بتر يذعن لها المصاب كارها دائما، مطلقا صرخات الألم ولكنها مع ذلك تنقذه من الموت.

وقد رأى المشرع الإسلامي من الضروري ترك هذه المسألة الخطيرة في يد الزوجين يتصرفان فيها بحريتهما، فالمسألة تتعلق بحياتهما وسعادتهما وبمستقبلهما، وذلك أهم ما يمكن أن يكون ركيزة لفكرهما وهما يتوليان بنفسيهما مهمة إصدار الحكم على مصيرهما الذاتي.

إنني لا أفهم أن يقيم الإنسان دعوى ليحصل على الطلاق، فتلاقي الأرواح لا يمكن أن يكون مادة للتقاضي، كالتنازع على برميل نبيذ أو جدار مشترك أية محكمة تلك التي تزعم قدرتها على توجيه قلبي وشد وثاقه، وهو المتقلب كثير النزوات؟! وماذا يعرف هؤلاء القضاة؟! وما هي الوثائق التي يحكمون على أساسها؟! إن موضوع هذه القضية هو

شخصيتي الصعبة المعقدة التي تحتاج عدة سنوات من عبقري مثل «زولا»[1] لكي يفهمها ويحللها ويحكم عليها!»[2].

لكن قاسم أمين يرجع عن موقفه هذا، ويهدم، في (تحرير المرأة» ما بناه في (المصريون). فيدعُ إلى تقييد الاطلاق الذي يتمتع به الرجل في إيقاع الطلاق، وكانت السنوات الخمس بين الكتابين كافية لأن ينقلب على نفسه، فتبنى في سنة ١٨٩٩م فكر خصومه في سنة ١٨٩٤، كما تبنى خصومه في سنة ١٨٩٩م فكره في سنة ١٨٩٤!؟

وقد مهد قاسم أمين قبل أن يدلي برأيه في تقييد الطلاق، بالشكوى من المضار الاجتماعية المترتبة على الاسراف القائم والحاصل في استخدام الرجال لحقهم في الطلاق، يقول: «نحن في زمان ألف رجال فيه الهذر بألفاظ الطلاق، فجعلوا عصم نسائهم كأنها لعب في أيديهم يتصرفون فيها كيف يشاؤون ولا يرعون للشرع حرمة ولا للعشرة حقا...»[3].

نعرض الصورة الشاملة لقاسم أمين في موضوع الطلاق واقتراحه الإصلاحي في هذا الشأن لنتبين جملة القيود التي يطالب بها للحد من مشكلة الطلاق.

يقول قاسم أمين: «... يجب أن يفهم أن الطلاق إنما هو عمل يقصد به رفع قيد الزواج، وهذا يفرض حتما وجود نية حقيقية عند الزوج وإرادة واضحة في أنه إنما يريد الانفصال من زوجته... وإن لمريد الإصلاح أن يبحث في كتب الشرع كلها ويقف على آراء الفقهاء مهما كانت، خصوصا إذا كان قصده محو فساد عظيم صار ضرره عاما... فلم لا يجوز، مع ظهور الفساد في الأخلاق والضعف في العقول وعدم المبالاة بالمقاصد أن يؤخذ بقول بعض الأئمة من أن الاشهاد شرط في صحة الطلاق، كما هو شرط في صحة الزواج، كما ذكره «الطبرسي»[4]، وكما تشير إليه الآية الواردة في سورة الطلاق، حيث جاء في آخرها: ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾[5]، أليس هذا أمرا صريحا بالاشهاد، يشمل كل ما أتى قبله من طلاق ورجعة وإمساك وفراق؟ أليس قصد الشارع أن يكون للطلاق واقعة حال مشهودة لدى العموم ليسهل إثباته؟ لم لا نقرر أن وجود الشهود وقت الطلاق ركن بدونه لا يكون الطلاق

(١) هو إميل زولا (١٨٤٠ - ١٩٠٢) روائي فرنسي، كان من المدافعين عن المذهب الطبيعي في الأدب. نادى بوجوب قيام القصة على التفكير العلمي والوصف الدقيق. وكان في قصصه مصلحاً اجتماعياً يحارب الفقر والمرض والخمر. وهاجم المذهب الكاثوليكي والكنيسة في نظامها، مات مخنوقاً في إنكلترا. انظر: الدكتور محمد التونجي، المعجم المفصل في الأدب، جـ٢، ص ٥١٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، (١٤١٣ - ١٩٩٣م)، وجَبُّور عبدالنور، المعجم الأدبي، ص ٩٥، ١٦٤، ٤٢٨، دار العلم للملايين، بيروت، ط الثانية، ١٩٨٤م.

(٢) المصريون (رد على دوق دراكود)، ص ٢٥٦، الأعمال الكاملة بتحقيق محمد عمارة.

(٣) تحرير المرأة، ص ٤٠٥، الأعمال الكاملة لقاسم أمين، تحقيق محمد عمارة.

(٤) الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي، مفسر محقق لغوي. من علماء الشيعة الإمامية، نسبته إلى طبرستان أشهر آثاره العلمية (مجمع البيان في تفسير القرآن والفرقان)، توفي سنة ٥٤٨هـ انظر: الإعلام للزركلي، جـ٥، ص ١٤٨.

(٥) سورة الطلاق، الآية (٢).

صحيحا؟... نظن أن في الأخذ بهذا الحكم موافقة لآية من كتاب الله، ورعاية لمصلحة الناس، وما يدرينا أن الله سبحانه وتعالى قد اطلع على ما تصل إليه الأمة في زمان كزماننا هذا، فأنزل تلك الآية الكريمة لتكون نظاما لنا نرجع إليه عند مسيس الحاجة، كما هو شأننا اليوم»(١).

ثم يستطرد قاسم أمين ليصوغ مشروع قانون يقترحه على الحكومة لتقييد الطلاق فيقول: «... بل إن أرادت الحكومة أن تفعل خيرا للأمة فعليها أن تضع نظاما للطلاق على الوجه الآتي:

المادة الأولى: كل زوج يريد أن يطلق زوجته عليه أن يحضر أمام القاضي الشرعي أو المأذون الذي يقيم في دائرة اختصاصه، ويخبره بالشقاق الذي بينه وبين زوجته.

المادة الثانية: يجب على القاضي أو المأذون أن يرشد الزوج إلى ما ورد في الكتاب والسنة مما يدل على أن الطلاق ممقوت عند الله، وينصحه، ويبين له تبعة الأمر الذي سيقدم عليه، ويأمره أن يتروى مدة أسبوع.

المادة الثالثة: إذا أصر الزوج، بعد مضي الأسبوع، على نية الطلاق، فعلى القاضي أو المأذون أن يبعث حكما من أهل الزوج وحكما من أهل الزوجة، أو عدلين من الأجانب إن لم يكن لهما أقارب ليصلحا بينهما.

المادة الرابعة: إذا لم ينجح الحكمان في الإصلاح بين الزوجين فعليهما أن يقدما تقريرا للقاضي أو المأذون، وعند ذلك يأذن القاضي أو المأذون للزوج في الطلاق.

المادة الخامسة: لا يصح الطلاق إلا إذا وقع أمام القاضي أو المأذون، وبحضور شاهدين، ولا يقبل إثباته إلا بوثيقة رسمية... وليس في هذا تعد على حق من حقوق الزوج، وإنما هو وسيلة للتروي والتبصر اتخذت لمصلحة المرأة وأولادها، بل ولمصلحة الزوج نفسه!... إن وضع الطلاق تحت سلطة القاضي أدعى إلى تضييق دائرته وأدنى إلى المحافظة على نظام الزواج»(٢).

اجتهاد قاسم أمين واقتراحاته في تقييد الطلاق صارت مثل المتن عند العلمانيين ينقلونه ويرددونه ويضيفون عليه. لكن ثمة مفارقة مهمة بين العلمانيين وقاسم أمين، فالعلمانيون في

---

(١) تحرير المرأة، ص ٤٠٤ - ٤٠٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٠٦ - ٤١٠.

مطالباتهم بهذا التقييد، من معايير لا تمت إلى الشريعة بصلة، وغلاتهم لا يرون في أحكام الأحوال الشخصية سوى انعكاس لواقع تاريخي معين، ويرون في كلام قاسم أمين ومن وافقه من التوفيقيين سنداً لمشروعهم التغريبي، فهي مرحلة وسطى تسبق العلمانية الشاملة التي تستدعي تبديل سائر أحكام الشريعة بما فيها قوانين الأحوال الشخصية.

أما قاسم أمين، فهو يتكلم بنفس المسلم الذي يحاول أن يوازن بين مجتمعه الإسلامي الذي يغص بالتطبيقات الخاطئة لأحكام الإسلام والتي منها أحكام العلاقة بين الزوجين (الطلاق... تعدد الزوجات) وبين الإنبهار بأضواء المدينة الغربية وانجازاتها العديدة.

لهذا فمن الانصاف والعدل أن نقول ان استعراض قاسم أمين الطويل لمسألة الطلاق في كتابه «تحرير المرأة» يدل على أنه بذل جهداً في محاولة استيعاب آراء المذاهب وانتقاء ما يراه صالحاً ومصلحا للأوضاع الخاطئة، لذا نجده خلافاً للعلمانيين - أكثر فهما وأدباً وإجلالاً واعتزازاً لكتاب الله وأحكامه من أولئك المتجملين باتباع أو بتكميل مسيرته. تأمل كلامه وهو يتحدث عن حكم الطلاق، يقول: «إن من أجالَ النظر في الكتاب العزيز، وما اشتمل عليه من الآيات المقررة للطلاق وأحكامه، يشعر بالنعم التي أفاضها الله على المسلمين، ويقتنع بأن كتاب الله قد أتى من الحكمة على منتهاها، وأنه وفَّى كل شيء حقه»[1].

ولا ننسى أن هذا الفصل وفصلي الحجاب وتعدد الزوجات إن لم يكن محمد عبده هو الذي كتبها، فإنه أشرف عليها، وأقل تقدير زكاها ورضي عنها كما حقق محمد عمارة، وضم هذه الفصول إلى الأعمال الكاملة لمحمد عبده[2] لترجيحه أنها من كتابته.

إذ إن مطالباته بتغير بعض التشريعات لا تخرج عن دائرة المذاهب الإسلامية المعتبرة من حيث العموم، ولا خلاف بين المجتهدين ان الاختيار من المذاهب بما يسنده دليل قوي ويحقق المصلحة أمر متبع ومعمول به في الفُتّيا والقضاء[3].

وما هذه الاطالة في البحث والاستعانة بنصوص العلماء المتقدمين وذكر مصنفاتهم[4] إلا

---

(١) تحرير المرأة، ص ٣٩٩.

(٢) فصل «الطلاق» جـ٢، ص ١١٤ - ١٢٦، من الأعمال الكاملة لمحمد عبده، بتحقيق محمد عمارة.

(٣) وان شذ عن مذاهب أهل السنة في مطالبته باعتماد مذهب الشيعة الإمامية في عدم وقوع طلاق الثلاث، ولا الطلاق في الحيض (انظر تحرير المرأة ص٤٠٣)، فإن هذا الاجتهاد قال به أئمة من أهل السنة، والاحالة إليهم أولى. حول مسألة عدم وقوع الطلاق في الحيض انظر: إحكام الأحكام في شرح عمدة الأحكام - محمد بن علي بن دقيق العيد، جـ٢ ص١٨٧ وما بعدها، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة. والفتاوي الكبرى، لابن تيمية جـ٣ ص٢٦٢ وما بعدها. ط، دار الكتب العلمية بيروت. وطرحْ التثريب، عبدالرحيم بن الحسين العراقي، جـ٧ ص٨٨، ط دار إحياء الكتب العربية، بيروت وحول عدم وقوع الطلاق بالثلاث انظر: شرح معاني الآثار للطحاوي جـ٣ ص٥٧، ط دار المعارفة بيروت، أحكام القرآن للجصاص ج٢ ص٦٣٤، المحلى لابن حزم جـ٩ ص٣٨٤ وما بعدها، المُغْني لابن قُدامة ج٧ ص٢٨٢ مسألة (٥٨٢٠). الفتاوى الكبرى لابن تيمية ج٣ ص٢٥٣.

(٤) كفتح الباري، وحاشية ابن عابدين، وإعلام الموقعين، وإغاثة اللهفان وحسن الاسوة، وشرح التلقين، والبهجة في شرح التحفة وغيرها.

ليضيق احتمالات وقوع الطلاق عملياً وان صرح به الرجال لفظيا، فحاصل بحثه التفصيلي دعوة إلى أن توضع القيود على الطلاق في:

١ - قيد الإرادة الواضحة والنية الأكيدة على فصم عرى الزوجية.

٢ - قيد الاشهاد على وقوع الطلاق.

٣ - قيد التحكيم الذي حدده القرآن بهدف محاولة الإصلاح.

٤ - قيد جعل إيقاع الطلاق في اختصاص القضاء.

ولو أنه اكتفى بالآراء والاقتراحات التي قدمها في الاصلاح الاجتماعي بما لا يتجاوز الاجتهاد المعتبر لما ارتفعت الأصوات الناقدة هذه، فبرجوعنا إلى المقترحات التي قدمها النظام الطلاق إلى الحكومة نجده جاء بما لا يتفق مع الشرع، إذ ليس في الفقه الإسلامي ما يسند اقتراح قاسم أمين للحكومة: «على أنه لا يصح الطلاق إلا إذا وقع أمام القاضي - أو المأذون - وبحضور شاهدين، ولا يقبل إثباته إلا بوثيقة رسمية»[١].

وهذا اقتراح منقوض، فإذا كانت المواد الخمس المقترحة للحكومة من قاسم لا تسلب الرجل حق الطلاق، وأنه يرجع إلى آيات قرآنية في التحكيم بين الزوجين والاشهاد على الطلاق، يبقى السؤال ماذا لو أوقع الزوج الطلاق قبل أن يرفعه إلى القاضي إيقاعاً صحيحاً وحاسماً؟ وما الحكم الشرعي في الأولاد الذين ينتجون عن استمرار علاقة المعاشرة بإيجاب القاضي ورفضه إقرار الطلاق الذي أوقعه الزوج؟ إن استمرار العلاقة شرعاً زنا والأولاد منها أولاد سفاح[٢] إلا أمام قاض بعد التحكيم على النحو السابق، لأن أحداً لم يرد أن رسول الله ﷺ أو صحابته كانوا لا يوقعون طلاق رجل إلا أمام قاض على طريقة مقترح قاسم أمين وأنصاره.

فالقول بذلك «اشتراط في شرع الله بغير ما شرط هو أو بَيَّنَهُ رسوله القائم على أمور التشريع أو جمهور صحابته الذين شهدوا عصر التنزيل وعايشوا أوضاعه»[٣].

على أن قاسم أمين لم يكتف بهذا الاقتراح لتضييق حدود الطلاق وإيقاعه، بل نراه ينتقل من ذلك إلى الدعوة إلى منح المرأة نفسها حق الطلاق، مما يدعو إلى ملاحظة ما في ذلك

---

(١) تحرير المرأة، ص ٤٠٦.

(٢) البلتاجي، مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، ص ١٢١.

(٣) المصدر السابق، ص ١٢٨.

من التناقض مع ما قدمه من مقترحات سابقة صرح هو نفسه بأنه يقدمها لتقليل نسبة الطلاق في المجتمعات الإسلامية، ويقول إن في تقليل نسبة الطلاق منفعة عظيمة للناس في حفظ تماسك الأسر على قدر المستطاع.

أما وجه التناقض بين هذا وما دعا إليه بعده من منح المرأة حق الطلاق فهو أن منحها هذا الحق لن يؤدي في أية حال إلى تقليل إيقاع الطلاق في المجتمع، لأنه مهما تكن نسبة النساء اللاتي سوف يطلقن إذا أعطين هذا الحق (كما يدعو) فسوف تكون هذه النسبة زائدة عما سيوقعه الرجال أنفسهم من طلاق (ولو على النحو الذي فصله في اقتراحه السابق بالتحكيم وحضور القاضي).

ومن العجيب الذي يستوقف النظر أيضاً في بعض ما اقترحه قاسم أمين عن منح المرأة حق الطلاق أنه لم يشترط في إيقاعها له أن يكون بعد التحكيم وفي حضور القاضي، كما اشترط ذلك في اقتراحه السابق عن إيقاع الرجال للطلاق. فهو يقيد حق الطلاق الذي أعطاه الله للرجل بشروط لم يوجبها الله ورسوله، ويمنح حق الطلاق للنساء مطلقا عن كل شرط وقيد.

وهو يبرر ذلك كله بتحرير المرأة، وإن كان ما يطالب به هنا من تحرير يؤدي إلى نقيض ما نادى به في الصفحات السابقة من تقليل نسبة وقوع الطلاق في المجتمع، التي استعان على بيان فكرته فيها بإحصاءات عن الزواج والطلاق في مصر هاجم فيها سرعة تهدم بناء الأسر[1].

ولقد أجاد الشيخ محمد أبوزهرة وأطال وفصل في الرد على المتحمسين لتقييد الطلاق، كقاسم أمين ومن جاء بعده، في ثمان صفحات بما ليس عليه مزيد حيث اعتمد على البيانات الاحصائية والآثار الاجتماعية والمحاكمة العقلية.

في كتابيه «تنظيم الأسرة»[2]، و«تنظيم الإسلام للمجتمع»، يطرق الموضوع باختصار ويرد على أصحاب مشروع تقييد الطلاق بقلب المشروع عليهم، إذ أن الخاسر الأول في هذا التقييد هو المرأة التي يتصايح المدافعون عن حقوقها بضرورة تقييد طلاق الرجال. فيقول:

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢٨ . ١٢٩.

(٢) تنظيم الأسرة وتنظيم النسل، ص ٧٩ – ٨٦.

«وإن التقييد قد يضر بالمرأة أكثر مما ينفع، لأنه إذا كان التقييد بطلب التعويض، فإن دور المحاكم يكون موضع تشنيع مستمر للزوجات، وإن الرجل قد يفر من التعويض فلا يوثق الطلاق ويطلق باللفظ، فإذا ادعته عليه أنكر ولا إثبات، فيعيشان في حرام، أو ينقطع عنها، فلا هي زوجة لها حقوق الزوجية ولا هي مطلقة تتزوج بمن تشاء، والضرر بلا شك واقع على المرأة.

ثم إنه إذا قيد الطلاق ذلك التقييد أغلق باب الزواج، لأن من يعرف أنه إذا دخل من باب أغلق عليه لا يدخله أبدا، وبذلك تشيع الفاحشة وتنحل الأسرة، والجناية واقعة على المرأة في كل الأحوال»[1].

- رأي الشيخ الغزالي:

سبب عرضي لموقف الغزالي في الطلاق وما يتعلق به من مشكلات بعد الانتهاء من تقييم آراء قاسم أمين واقتراحاته في المسألة، يعود إلى ما رأيته من توافق كبير بين الغزالي وأمين في رؤيتهم العامة لمشكلة الطلاق، وفي تشخيصهما للداء ووصفهما للدواء.

فالرجلان متفقان على عدم التزام مذهب فقهي خاص في إيقاع الطلاق، وإنما ينتقيان من آراء المذاهب ما يحقق الإبقاء على عقد الزوجية. كما أنهما لا يقفان عند الألفاظ التي يتلفظ بها المطلق، وإنما يعولان على مقاصد ونوايا المطلقين. ويتفقان في إيقاع طلاق الثلاث بلفظ واحد، طلقة واحدة، وكلاهما يحمل على الفقهاء الذين يسارعون في إيقاع الطلاق[2].

والرجلان معجبان برائد المدرسة التوفيقية (محمد عبده) فإذا كان قاسم أمين صديقه وتلميذه، فإن الغزالي يعتبر امتداداً لمدرسة الإمام عبده، في بعض آرائه ونظراته العقلية.

كل هذه النقاط التي تجمع الكاتبين لم تجعل الثاني (الغزالي) يوافق الأول (قاسم) فيما ابتدعه من اقتراحات حاصلها أن الطلاق لا يصح إلا إذا وقع أمام القاضي.

تحت عنوان «أخطاء التطليق عند المسلمين»، يذكر الغزالي انصراف المسلمين عن الهدي القرآني والسنة النبوية في حل المشكلات الزوجية. ويعزو تجذر مشاكل الأسرة إلى إهمال

---

(١) تنظيم الإسلام للمجتمع، ص ٩٤، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون بيانات أخرى.

(٢) للوقوف على خلاصة آراء الغزالي في قضايا الطلاق انظر: سهيلة الحسيني، المرأة في منهج الإمام الغزالي، ص ١٧٨ – ١٩٣.

التوجيه الإلهي. وبعد أن فصل في أنواع الطلاق الحرام التي فتكت بالأسرة المسلمة يقول:

«هل معنى هذا أني أقبل تقييد الطلاق، وإجراءه أمام القاضي؟ لا لا... إنني أرفض هذا العبث رفضاً باتاً.

إن الطلاق حق الزوج، ولن تستطيع شرطة القاهرة، ولا شرطة العالم أجمع إلقاء الرجل في أحضان امرأة تنافر ودُّه معها، وأجمع أمره على قطعها.

وليس من كرامة المرأة أن يسن قانون بهذا الوضع الشاذ... إن منع الطلاق إجراء يقع في الغرب حيث يستطيع الرجل أن يبقى زوجاً صورياً لامرأة يتصل بغيرها وتتصل بغيره. علاج سوء التطليق هو رفع المستوى العلمي والخلقي، وإعادة الأمة الإسلامية إلى قواعدها الاجتماعية الأولى، وهي قواعد من أنبل وأشرف ما وعى التاريخ.

إن القانون لا يصنع شيئا حيث يكون المجال لقوة العقيدة، وحسن الخلق..!!»[1].

وبهذا لا نجد من يوافق قاسم أمين في مشروع طلاقه المقدم للحكومة، إلا جمهرة العلمانيين، أما في الأوساط الشرعية فلم يؤيده الذين جاؤوا من بعده ممن أدلوا برأيهم إلا النادر الشاذ ممن ليس لهم وزن علمي ولا حضور اجتماعي.

أما العقاد، فإنه كما في سائر مباحث كتابه «المرأة في القرآن» يَبّحَث الموضوعات، ومنها الطلاق، بالعودة إلى أصولها التاريخية مروراً بما ورد في الكتب المنزلة ثم مرحلة التحول من النظام الكنسي في أوروبا وأميركا إلى النظام المدني بالنسبة لقوانين الزواج والطلاق ومصير الأولاد. وفي حديثه عن الطلاق في الإسلام لم يخرج العقاد عن إيضاح واقعية الشريعة الإسلامية وموازنتها بين المصالح والمفاسد في هذا الحكم، مُستعرضاً الآيات القرآنية في موضوع الطلاق بما فيها تلك المتعلقة في حكم «الخلع». ولم يبتعد العقاد عن مقاصد الشريعة وحكمها في تناوله للموضوع[2].

ولم يأت التوفيقي المغالي جمال البنا، بأية إضافة ذات جدوى في البحث العلمي، فيما كتبه عن الطلاق في الورقات الخمس في كتابه «المرأة المسلمة» سوى أن يعرض للآيات ويتهم

---

(١) محمد الغزالي، هذا ديننا، ص ١٦٥.

(٢) انظر: المرأة في القرآن، ص ٨٩ – ٩٧.

الفقهاء في مقدمة كل آية بالإهمال والتجاهل للأحكام الشرعية. يقول: «إن الفقهاء أغفلوا إعمال آيات كثيرة أخرى بحيث أصبحت في حكم المنسية، وكأنها ليست بين دفتي المصحف ولا أثر لها عند اتخاذ إجراءات الطلاق أو التصرف فيما يظن أنه خيانة»[1].

ثم يفصل قائلا: «ومن هذه الآيات، الآية الخاصة بتعيين حكمين عند خوف الشقاق»[2].

ويقول: «وفي القرآن الكريم آية أسدل عليها الفقهاء ستاراً كثيفاً من التعتيم وكأنها غير موجودة. هي آية اللعان..»[3].

ومن الآيات التي يتجاهلها الفقهاء آية الخُلْع[4]. ومن الآيات التي يتجاهلها الفقهاء الآية الأولى والثانية من سورة الطلاق[5].

والهدف الذي يرمي إليه الكاتب من تتابع الاتهامات وإلقاء اللائمة على الفقهاء هو إلغاء الفقه الإسلامي واستبداله بالآراء الموافقة للتغيير معتمداً على ذات الحجة التي يدندن حولها العلمانيون وهي الكلام المرسل والفضفاض من الالتزام بمبادئ الإسلام العادلة.

يقول: «ومن هنا، فإن كل المشروعات التي وضعت لإصلاح نظام الطلاق باءت بالفشل، لأنها استندت ولو جزئيا على التراث الفقهي، ولأنها صدرت في مناخ تقليدي ولن يتم الاصلاح إلا عندما تسود روح جديدة تضرمها مبادئ العدالة والمساواة التي أعلنها وقررها القرآن، بعيداً كل البعد عن التراث الفقهي السلفي»[6].

وليس في كلامه ما يستحق الرد إذ لا يعدو أن يكون مكرراً لصيحات العلمانيين التي تصف كل ما لا يعجبها بالتراثي والسلفي.

- لماذا خصت الشريعة الرجال بالطلاق؟

هذا السؤال استفهام استنكاري المراد منه لمز الشريعة بتحيزها للرجال في حق إنهاء العلاقة الزوجية.

واعتراضهم دليل على جهلهم بنظام الزواج في الإسلام. لقد عرضنا إجابة رشيد رضا على هذا الاعتراض وحاصلها أن حق الرجل في الطلاق مقابل واجباته المالية من مهر ونفقة

(١) المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، ص ٥٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٦.

(٣، ٤، ٥) المصدر السابق، ص ٥٧، ٥٩، ٦٠.

(٦) المصدر السابق، ص ٦١.

متعة الطلاق، والنفقات المالية التي تجعله أحرص على بقاء الزوجية. والشق الثاني من اجابته تركز على الجانب التكويني للمرأة الذي يغلب عليه العاطفة والانفعال.

وإجابة رشيد رضا هي تلخيص لأكثر من كتب في الإجابة على هذا الاعتراض.

وأظن أن الشق الثاني من إجابة اعتراضهم والتي تخص الجانب التكويني الفطري لما فيه من فروق بين الجنسين قد أحرج العلمانيين حيث البحوث التشريحية والنفسية ماضية في تكريس الفروق بينهما من خلال ما توصلت إليه آخر الدراسات التخصصية[١].

إذ بدا من بديهات هذه الدراسات أن أكثر الرجال يستخدمون الجانب الأيسر من المخ، وأقوى ما فيه الواقعية والعقلانية، وأكثر النساء يستخدمن الجانب الأيمن منه، وأقوى ما فيه الخيال والإبداع والعاطفة، فالشارع راعى الفروق الفردية بين الجنسين عندما جعل قرار الطلاق بيد الرجل، ومع ذلك أعطى للمرأة حقها بطرق ووسائل تتناسب وطبيعتها العاطفية[٢].

ولما عاندت بعض الدول الإسلامية المتعلمنة، فطرة الله سبحانه وأعطت المرأة حق الطلاق بنفس وسائل الرجل وطرقه، كما حصل في تونس، ازدادت نسب الطلاق في تلك السنة أضعافاً مضاعفة، ثم تم تعديل القانون، وتبين أن أكثر النساء اللاتي أوقعن الطلاق كان تطليقهن لأزواجهن بسبب ردة فعل عاطفية تجاه موقف من الزوج فتلفظن بالطلاق، ثم ندم الكثير منهن على هذا التصرف[٣].

أليست هذه التجربة الواقعية بشواهدها الحية خير دليل على وعي وبصيرة فقهائنا القدامى الذين أدركوا مقاصد الشريعة وحكمة الأحكام الربانية فلو كان الطلاق للنساء لوقع الناس في حرجٍ ومشقة.

أما الشق الآخر من جهل العلمانيين والدعوات النسوية المطالبة بتسوية حق الطلاق بين الرجال والنساء، فإنه يتمحور في غفلتهن عن العلاقة الجدلية القائمة بين الطلاق والمهر.

---

(١) سنفصل القول في هذه الفروق في الفصل الأخير من الرسالة.

(٢) جاسم المطوع، لماذا يظلمون المرأة؟، ص ٨.

(٣) المصدر السابق، ص ٨.

والتي يشرحها لهم الدكتور البوطي على النحو التالي:

«إن مسألة الطلاق في الشريعة الإسلامية مرتبطة ارتباطاً مباشراً ووثيقاً بمسألة النفقة والمهر، فيما قررته هذه الشريعة نفسها... وعندما تلاحظ ذلك تدرك أن هذه العلاقة المباشرة والوثيقة بينهما، مصدر لأدق معاني المساواة بين الزوجين أو بين الرجل والمرأة.

بل إن علاقة ما بين هذين الأمرين: الطلاق من جانب، والنفقة والمهر من جانب آخر، تشبه علاقة الكفتين بالميزان الواحد. فهل رأيت عاقلاً نظر إلى الميزان من خلال كفته الواحدة ثم أدلى بما يشاء من الأحكام عليه من خلال هذه النظرة الخاطئة؟!

فتعال ننظر إلى العلاقة الدقيقة التي أقامها الله بين المهر والنفقة اللتين (تحيز) فيهما إلى المرأة وبين الطلاق الذي (تحيز) الله فيه إلى الرجل، على حد تعبير من يطيب لهم هذا الاتهام.

لقد جعل الله تعالى من الطلاق مغنماً للرجل وربطه بالمهر والنفقة اللذين جعلهما الله مغرماً عليه. وفي المقابل فقد جعل الله من المهر والنفقة مغنماً للزوجة وربطهما بالطلاق الذي جعله الله مغرماً عليها.

ومعنى ذلك أن المرأة غرمت الطلاق، ولكنها غنمت بالمقابل مهرها المتقدم والمتأخر كاملا، وأن الرجل غرم المهر، ولكنه غنم بالمقابل حق الطلاق.

فأين هو مظهر اللامساواة أو حقيقتها في هذا الترابط المتكافئ؟

ولكن في الناس من يفصلون بين هذين الأمرين المتكافئين، ويأبون إلا أن ينظروا إلى الواحد منهما في غفلة تامة عن الآخر!... حسناً، ولكن لماذا يختارون منهما الطلاق فلا ينظرون إلا إليه، ليعودوا من ذلك بقرار أن الشريعة أصرت على محاباة الرجل والإجحاف بحقوق المرأة؟... لماذا لا تحملهم المصادفة على النظر في الأمر المقابل وهو المهر والنفقة، وعندئذ لا بدّ أن يعودوا من ذلك بقرار أن الشريعة أصرت على محاباة المرأة والإجحاف بحقوق الرجل؟

إن الإجحاف لا يتمثل في الحكم الذي قضت به الشريعة الإسلامية مؤلفاً من ميزان دقيق يضم كلا هاتين الكفتين، ولكن الإجحاف كل الإجحاف إنما يتمثل في النظرة الحولاء، التي تختار رؤية واحدة بعينها من هاتين الكفتين، وللتعامي عن رؤية الثانية، ليتأتى القول بأنه

ميزان ظالم مجحف صنع خصيصاً لظلم المرأة والتحيز إلى الرجل.

ولكن ما الرد المنطقي على من سلك هذا السبيل المنكّس ذاته في التحليل والفهم، فاستعمل النظرة الحولاء ذاتها مختاراً رؤية الكفة الأخرى والتعامي عن الأولى، ليتمكن من القول بأنه أمام ميزان ظالم مجحف، يهدر حق الرجل ويتحيز إلى المرأة؟»[١].

- هل يتم الطلاق بناءً على طلب المرأة؟

كل الدعوات التي يرفعها طالبو المساواة بين الرجل والمرأة بزعم تحقيق العدل، وهذا شأن سائر المطالبين بالمساواة في أي بلد وحول أي قضية سياسية كانت أو مالية أو معنوية أدبية أو غيرها... لهذا فالعلمانيون في اعتراضهم على حصر الطلاق بيد الرجل، لأنه - في نظرهم - إنما يخل بميزان العدالة المفروض أن تؤسس عليه الأسرة.

ويتساءلون: «أمن العدل أن يوضع في يد الرجل سيف الطلاق يسلطه على عنق المرأة متى شاء وكيف شاء، دون جزاء لمتحيف أو عقوبة لجائر، على حين أن المرأة لا تملك الطلاق، بل لا يجوز لها أن تطلبه، لأن طلب الطلاق عليها حرام؟!! فإذا كرهت الزوج وأكل قلبها البغض له، والنفور منه، فرض عليها أن تعاشره كرها، وتنقاد له قسراً، فإن أبت دُعَت إلى «بيت الطاعة» دعّا، كأنها متهم يقاد إلى قفص، أو مجرم يساق إلى سجن! فأين العدالة في هذا التشريع؟ وأين التوازن بين الحقوق والواجبات من الجنسين؟!»[٢].

وهذه الأسئلة التي أثارها المغتربون ثقافة إن دلت على شيء فإنما تدل على أن مثيرها جماعة ممن عرفوا الكثير عن ثقافة الغرب، وسمعوا القليل المشوه عن تعاليم الإسلام، وهكذا بكل بساطة وضعوا الإسلام في قفص الاتهام، وحكموا عليه، دون أن يحاولوا معرفة حكمه من مصادره اليقينية: القرآن والسنة الصحيحة، ودون أن يفقهوا نظرة الإسلام إلى الزواج في إنشائه واستمراره وإنهائه، إن قضت الظروف بانهائه[٣].

---

(١) المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، ص ١٣٦ - ١٣٧.

(٢) يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة، جـ٢، ص ٣٦١، هكذا صاغ القرضاوي السؤال الاستنكاري الذي يطرحه العلمانيون، ومن الضروري أن نورد شبهات واعتراضات دعاة تحرير المرأة كما هي مفصلة، كما بينا في مقدمة الرسالة في حديثنا عن الشبهات، لأنهم يمارسون هذا الطرح التهويلي والعاطفي والاستعراضي عبر وسائل الإعلام. ونحن لثقتنا بالحق الذي ندين به وبالحجة التي نمتلكها نسرد أراءهم بكل اطمئنان وأمانة فكرية. وحتى يكون الرد على الشبهات مستحضراً صياغاتها وايحاءاتها وخبثها وتضليلها.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٦١.

وأول أوهام هؤلاء أنهم يحسبون أن الشريعة جعلت الطلاق حقاً للرجل مجرداً من كل قيد. بينما الناظر إلى تشريع الطلاق، يجد قيوداً وتبعات دينية ومادية، ينوء بحملها الزوج جراء طلاقه.

فهناك قيد الوقت، فقد حرمت الشريعة إيقاع الطلاق وقت حيضة الزوجة، أو في الطهر الذي عاشر فيها الزوج زوجته، وهذا ما يعرف بالطلاق البدعي، أما السنة بأن يكون الطلاق في طهر لم يمسس زوجته فيه. وهناك قيد النية والعزم وقيد تحريم الطلاق لغير حاجة أو شدة أو ريبة، ولم تترك الشريعة الرجل بعد الطلاق دون غرم يؤوده ويثقل كاهله وتخوفه عاقبة عمله، فهناك دفع الصداق المتأخر، والنفقة الواجبة في العدة، وأجرة رضاع الأولاد، ونفقتهم حتى يكبروا، وهناك متعة الطلاق المندوبة عند الأكثرين، والواجبة عند بعض الأئمة[1].

ومن هذه القيود ألا يكون الطلاق معلقاً، أي لا يربط الطلاق بأمر آخر يتحقق في المستقبل[2].

بعد هذا البيان الموجز فيما يجهله دعاة تحرير المرأة من أحكام الإسلام المتعلقة بالطلاق، نجيب على السؤال الذي يقول هل يتم الطلاق بناء على طلب المرأة؟ أو بتعبير آخر إذا كان الطلاق بيد الرجل - كما عرفنا من مبررات - فما الذي جعله الشرع بيد المرأة؟ وما سبيلها إلى التخلص من نير ظلم الزوج إذا كرهت الحياة معه لغلظ طبعه أو سوء خُلقه أو للنفور الطبيعي النفسي وعدم الألفة بينها وبينه أو لتقصيره في حقوقها تقصيراً ظاهراً، أو لعجزه البدني أو المالي عن الوفاء بهذه الحقوق، أو لغير ذلك من الأسباب؟ وهي امرأة تخشى أن يؤدي نفورها الشديد منه إلى دوام سوء عشرتها له فتتحول حياتها إلى جحيم يفضي بها إلى الخروج عن حدود الله؟

---

(١) انظر التفصيل الفقهي في ذلك، علي حسب الله، الفرقة بين الزوجين وما يتعلق بهما من عدة ونسب، ص ١٠٩ - ١١٥.

(٢) سالم البهنساوي، مكانة المرأة بين الإسلام والقوانين العالمية، ص ٢١٨. ولسنا هنا في صدد البحث الفقهي التفصيلي حول الطلاق المعلق أو غيره من الأنواع ولكننا نعرض ما يمكن لأهل الشأن من المحاكم والقضاة والمصلحين اختياره بما يسمح به الاجتهاد المستساغ في سبيل رأب الصدع الأسري وتضييق إيقاع الطلاق.

والجواب: أن الشارع الحكيم جعل للمرأة مخارج عدة تستطيع بأحدها التخلص من ورطتها:

١ - اشتراطها في العقد أن يكون الطلاق بيدها، فهذا جائز عند أبي حنيفة وأحمد[١]. وفي الصحيح: «أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج»[٢].

٢ - الخُلع[٣]: فللمرأة الكارهة لزوجها أن تفدي نفسها منه بأن ترد عليه ما أخذت من صداق ونحوه، إذ ليس من العدل أن تكون هي الراغبة في الفراق وهدم عش الزوجية، ويكون الرجل هو الغارم وحده، قال تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾[٤].

وفي السنة: أن امرأة ثابت بن قيس شكت إلى الرسول ﷺ شدة بغضها له، فقال لها: «أتردين عليه حديقته»؟ - وكانت هي مهرها - فقالت: نعم. فأمر ثابتاً أن يأخذ منها حديقته ولا يزداد[٥].

٣ - تفريق الحكمين عند الشقاق: فقد قال تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾[٦]، وتسمية القرآن لهذا المجلس العائلي بـ «الحكمين» يدل على أن لهما حق الحكم والفصل وقد قال بعض الصحابة للحكمين: إن شئتما أن تجمعا فاجمعا، وإن شئتما أن تفرقا ففرقا.

٤ - التفريق للعيوب الجنسية: فإذا كان في الرجل عيب يعجزه عن الاتصال الجنسي، فللمرأة أن ترفع أمرها إلى القضاء فيحكم بالتفريق بينهما، رفعا للضرر عنها، إذ لا ضرر ولا ضرار في الإسلام.

٥ - التطليق لمضارة الزوجة: إذا ضار الزوج زوجته وآذاها وضيق عليها ظلما، كأن امتنع

---

(١) وهذا اختيار القرضاوي (مركز المرأة في الحياة الإسلامية)، ص ١١١٣ وللمقارنة انظر بحث الدكتور عمر الأشقر (الشروط في النكاح) ومذاهب العلماء فيه، من كتابه «أحكام الزواج في الكتاب والسنة»، ص ١٧٩ - ١٨٦.

(٢) متفق عليه من حديث عقبة بن عامر، اللؤلؤ والمرجان، جـ٢، ص ٢٩٤.

(٣) «الخلع يجيء على ألسنة فقهاء الشريعة. فيراد به أحياناً معنى عام، وهو الطلاق على مال تفتدى به الزوجة نفسها، وتقدمه لزوجها، سواء أكان بلفظ الخلع أو المبارأة، أو كان بلفظ الطلاق، وهذا هو الشائع عند الكثيرين الآن، وأحياناً يطلق ويراد به معنى خاص، وهو الطلاق على مال بلفظ الخلع، أو ما في معناه كالمبارأة، وهذا كان شائعا على ألسنة المتقدمين من الفقهاء، فكان الطلاق على مال بلفظ الطلاق قسيم الخلع، ولم يكن هذا شاملا له داخلا في عمومه.

والأحكام المنصوص عليها بعضها يعم، والآخر يخص الطلاق على مال بلفظ الخلع أو المبارأة». محمد أبوزهرة، الأحوال الشخصية، ص ٣٢٩.

(٤) سورة البقرة، الآية (٢٢٩).

(٥) البخاري، حديث رقم (٥٢٧٣)، كتاب الطلاق، باب الخلع وكيف الطلاق فيه من حديث ابن عباس.

(٦) سورة النساء، الآية (٣٥).

عن الإنفاق عليها ليرفع الضرر والظلم عنها. قال تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾[1]، وقال تعالى: ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾[2] ومن مضاراتها ضربها عدواناً وظلما.

بل لقد ذهب بعض الأئمة إلى جواز التفريق بين المرأة وزوجها المعسر، إذا عجز عن النفقة، وطلبت هي ذلك، لأن الشرع لم يكلفها الصبر على الجوع مع زوج فقير، ما لم تقبل هي ذلك من باب الوفاء ومكارم الأخلاق. وبهذه المخارج فتح الإسلام للمرأة أبواباً عدة للتحرر من قسوة بعض الأزواج، وضيق المرأة بما لا تملك الصبر عليه وإن لم يكن هناك ظلم، فالإسلام يراعي المشاعر النفسية القهرية، ويفتح المجال للتحرر من نكد العيش بما لا تضيع معه حقوق ولا يوقع في حرام[3].

إذاً فحق المرأة في الطلاق قائم ولكنها لا تملك وسيلة تنفيذ هذا الحق كما يملكه الرجل، وقد بينا أن من صالح الأسرة أن يرتب الانفصال على هذا النحو، وقد شهد الواقع بذلك، واقع المحاكم، وواقع المجتمعات التي خالفت الفطرة، وعاندت الطبيعة. فليس هناك تحيز لحق الرجال على حساب حق النساء، وما من فرق بينهما في إباحة هذا الحق، ولكن الفرق الوسيلة التي يمارس فيها الحق. وهذا ما يجهله العلمانيون وما سترغمهم الأيام على الاعتراف به.

---

(١) سورة البقرة، الآية (٢٣١).

(٢) سورة البقرة، الآية (٢٢٩).

(٣) انظر: ملخصاً لمخارج المرأة الشريعة في حال طلبها الانعتاق من عقد الزوجية، القرضاوي، مركز المرأة في الحياة الإسلامية، ص ١١٢ – ١١٦، وفتاوى معاصرة، جـ٢، ص ٣٦١ – ٣٦٦. وانظر التفاصيل الفقهية المقارنة عند علي حسب الله في كتابه «الفرقة بين الزوجين» تحت عنوان تفريق القاضي، ص ١١٨ – ١٧٣.

المبحث الثاني : قضية الحجاب

المطلب الأول : أساليب الحرب على الحجاب

المطلب الثاني : اتجاهات التوفيقيين من الحجاب

المطلب الثالث : فلسفة الملابس وسيكولوجية الموضة

المطلب الرابع : البعد النفسي للملابس

المطلب الخامس : الوظيفة الاجتماعية للحجاب وتفنيد الشبهات

المطلب الأول

أساليب الحرب على الحجاب

المطلب الأول: أساليب الحرب على الحجاب:

هل تستحق قضية الحجاب هذا الكم الهائل من الاهتمام الذي ملأ الساحة الثقافية في عالمنا الاسلامي بالمقالات والبحوث والدراسات والندوات والمناظرات؟ وهل أصبح موضوع الحجاب يمثل أولوية ثقافية لدى مفكرينا المعاصرين بشتى انتماءاتهم واتجاهاتهم الفكرية؟

المتصدرون من أصحاب الفكر العلماني لقضية المرأة، يرون ان هذا الاهتمام البالغ بمسألة الحجاب يمثل خللا في واقعنا المعاصر أملته ظروف خارجية. فتحت عنوان «الحجاب والعورة» يقول نصر حامد أبوزيد «في تقديري، إن مسألة الزي لا تستحق كل الجهود التي تبذل في مناقشتها سواء من جانب المتزمتين الذين يريدون سجن المرأة في ثوب لا يظهر منها سوى العينين، أو من جانب أولئك الذين يريدون ان يستنطقوا القرآن بالتأويلات أنه لم يفرض على المرأة زيا معينا»[1].

ويرجع أبوزيد سبب هذا الاهتمام بالحجاب وتحوله الى قضية عامة، الى تنامي التيارات السياسية ذات اللافتات الاسلامية في السنوات الأخيرة، خاصة بعد قيام الجمهورية الاسلامية في ايران والى ردة فعل قوية من المسلمين تجاه ما جرى من محاكمات ضد الطالبات المحجبات في فرنسا وما حدث من اعتداءات جنسية وحشية على المسلمات في البوسنة، والتمييز العنصري والديني ضد المسلمين.[2].

لكن الواقع والتاريخ ينقضان تفسير أبوزيد، لأن الحجاب زمانيا كان ظاهرة ملحوظة قبل قيام الجمهورية الاسلامية في إيران، وأحداث البوسنة. وازدياد الكتابات حول الحجاب ابتدأت من أوائل القرن الماضي، منذ ان أصدر قاسم أمين كتابه تحرير المرأة عام (١٨٩٩) ولم تتوقف معركة السفور والحجاب الى ساعة كتابة هذه السطور.

وخلافا لأطروحات العلمانيين التي تهون من موضوع الحجاب وتحاول تفسير وجوده في

---

(١) دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة ص ٢٢٣.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

البيئة الاسلامية وحكمه الشرعي تفسيرا ذا صبغة مادية اقتصادية واجتماعية، نرى ان ازدياد اهتمام عموم الاتجاهات الفكرية في قضية الحجاب لها ما يبررها، وهذه بعض الأسباب التي نظن انها تساعدنا على إجابة السؤال المتكرر في حياتنا الثقافية، ألا وهو: هل يستحق الحجاب هذا القدر من الجهد والاهتمام؟ ولماذا؟

والجواب:

أولا: حرب على الهوية:

ان كثافة الاصدارات الثقافية حول الحجاب، والندوات التي تناولت موضوعه، كانت عبارة عن ردود أفعال على رأي قاسم أمين. الذي يخص الحجاب الشرعي في كتابه «تحرير المرأة».

والأمر المهم الذي يغفله العلمانيون وخصوم الأحكام الشرعية المختصة بالنساء، هو ان الحجاب الذي نادى به قاسم أمين أو السفور الذي رضي به صاحب كتاب «تحرير المرأة»، يقف عند اباحة كشف الوجه والكفين، أي على خلاف ما توحي به كلمة «سفور» في الكتابات العلمانية المحتفية بقاسم أمين، الداعية الى التعري واعتباره مظهراً من مظاهر التحضر والتمدن. ان قاسم أمين في الصفحة الأولى من الفصل الذي عنونه بـ «حجاب النساء» يقول صراحة ان الغربيين قد غالوا في إباحة التكشف للنساء الى درجة يصعب معها ان تتصون المرأة من التعرض لمثارات الشهوة، ولا ترضاه عاطفة الحياء [1]. وبعد ان يرد على القائلين بوجوب ستر الوجه بالخمار والنقاب وينصر مذهب المبيحين كشفهما ثم يقول: «ونحن لا نريد أكثر من ذلك» [2]. لكن العلمانيين يريدون أكثر مما أراده قاسم بكثير كما سيتضح من نصوصهم التي ستأتي في سياق البحث.

حتى عندما ازداد ولاء قاسم أمين للحضارة الغربية في كتابه الأخير «المرأة الجديدة» الذي أصدره عام ١٩٠٠م ظل متمسكا بمفهومه السالف للحجاب فقال: «لم نر هذه الدفعة حاجة الى التكلم على الحجاب من الجهة الدينية فإن ما أوردناه في كتاب تحرير المرأة من

---

(١) ر ر المرأة ص ١٣٥. ا ا ا ا .

(٢) ر ر المرأة ص ٣٥٥.

النصوص القرآنية صريح في إباحة كشف الوجه واليدين، ومعاملة النساء للرجال، و قد وافقنا على ذلك كثير من علماء المسلمين الذين نقلنا آراءهم. اما ان فريقا آخر من الفقهاء، استحسن التشديد في الحجاب فهذا رأي لا يلزمنا الدين باتباعه»[1].

إذاً السفور الذي نادى به قاسم أمين أو بتعبير آخر الحجاب الذي قبله وانتصر له «أمين» يمثل اجتهادا فقهيا معتبرا قال به جمهور من أئمة المذاهب الفقهية.

ومن الناحية العملية فإن مطالب قاسم أمين في السفور قد تحققت ففي مجتمعات اسلامية كثيرة السواد الأعظم من النساء قد كشفن عن وجوههن وأكفهن، وبعضهن اختار أن يكشف ما هو أكثر ووصل الحد في بعض بلاد المسلمين الى منافسة دول أوروبا في تعريها على الشواطئ والمتنزهات.

والسؤال الذي يجب ان يُطرح إذا كانت دعوى قاسم أمين حول قضية الحجاب قد أتت أكلها واستنفدت أغراضها فلماذا هذا الضجيج العلماني المتكرر في الدعوة الى السفور ومحاربة الحجاب، أليس الحجاب بالمعنى الذي حاربه قاسم أمين انتهت معركته. فلماذا يستمر الخلاف حوله الى اليوم وبهذه الحدة؟ يجيب محمد جلال كشك عن هذا التساؤل بما يكشف عن حقيقة ومقاصد دعاوى العلمانيين فيقول:

«لأن الخلاف يدور أساسا حول الحيثيات.. لأن الحيثيات هي التي تطرح قضية المنهاج، وهي التي تحدد الاختيار الحضاري، أي الموقف عن هوية الأمة وتطلعاتها.. اما المطالب، فهي في المرتبة الثانية وهي بالطبع تفقد أهميتها تماما بمرور الزمن»[2].

فهم يتخذون من مادة الحجاب وسيلة للحديث عن التكوين الثقافي الجديد لشخصية المسلمة ذات النمط الغربي المنسلخة عن هويتها التي لم يعد لها أهمية، كما تعبر فاطمة المرنيسي بوضوح «انكم تعلمون مثلي انه عندما يكون على المرء ان يقدم نفسه للآخرين، عندما يكون عليه أن يحدد هويته فإنه يقف دائما على أرضية مهزوزة»[3].

من هنا نعلم ان نقد الحجاب لا يراد لذاته في خطابات العلمانيين فالمعركة ليست على

(١) الأعمال الكاملة ٤٢١.

(٢) ا عصر الـ وير مـ مد ل ص ١.

(٣) ماوراء ا اب ص .

المطلب، وانا على الموقف، على الحيثيات، على الرمز، كما عبر محمد جلال كشك «حتى وإن لم يكن هذا المعنى حاضرا في خاطر المحجبات، فإن القضية حاضرة حضورا ملتهبا في تفكير المعارضين للحجاب، وأعني العلاقة المفترضة بين الحجاب والدين، أو الانتساب الحضاري.. هذا ما يبغضون، وهذا ما يحاربون.. فلو فرضنا ان بعض النسوة سمينا المايوه البكيني حجابا، لثارت ثائرة الجماعة اياها، ولطموا الخدود وشقوا الجيوب على عودة الرجعية وضياع المنجزات، وانتكاسة حركة تحرير المرأة التي أشعلها قاسم أمين نيرانا قبل ثمانين سنة...»[1].

وما يقرره «كشك؟» تكرسه دراسات العلمانيين بجرأة، فالباحثة شهر زاد العربي، لا تتردد في وصف انتشار موجة الحجاب في الجزائر بين طالبات الجامعة بأنه استجابة من المرأة «للخطاب السائد والمزيف للوعي» [2]، ألا ترى شهر زاد بأن رأيها هذا يمثل انتقاصاً للمرأة الجامعية التي لا تميز بين ما هو مزيف وما هو حقيقي من الخطابات الموجهة اليها.. ثم كيف تكون استجابة المرأة لخطاب جديد يدعوها الى التحجب خضوعا منها لما هو سائد!! فالسائد كان السفور طرأ عليه الستر والاحتشام الذي ناقض السائد.

بل تذهب شهر زاد أبعد من ذلك متجاوزة الحرية الشخصية التي تنادي بها فتنعى على المثقف المستنير الذي يقترن بزوجة محجبة، فتقول: «في بعض البلاد العربية قد نجد من يدعو الى تحرير المرأة وربما يحمل فكرا تنويريا وأحيانا يتحرك في أُطره المعرفية وتصوراته خارج الدين، لكن مع ذلك كله نجد زوجته أو ابنته متحجبة»[3].

لا أدري لماذا لا تعتبر الكاتبة سلوك الزوج من باب التنوير حيث إن المستنير يؤمن بحرية الاختيار والرأي الآخر فلا يفرض رأيه على زوجته ولا يلزمها بما يخالف قناعاتها، لأنها كيان مستقل غير تابعة له وليست خاضعة للوصاية الذكورية كما يحلو للعلمانيين تكرار ذلك، مرة أخرى تسيء الباحثة للمرأة من حيث لا تدري.

ثم تقوم بإرجاع احترام المثقف المستنير المتغرب في تصوراته للملتزمة بالدين والحجاب الى

---

(١) جهالات عصر التنوير ص ٢١.

(٢) تحرير المرأة الـ ر ة الموقـ الأيديولوجي والـ ورة علـ المورو . ١ص ٤ ، مـ حو مائة عا علـ تحرير المرأة .

(٣) المصدر نفسه ص ٥٠ .

(١) المصدر نفسه ص ٥١ .

التقاليد الموروثة، التي يعجز عن مواجهتها، لأنه اختار زواج المتحجبة على حساب العصرية السافرة وبهذا تحكم عليه بأنه «لم يحترم موقفه الايديولوجي»[1] وبعيدا عن مناقشة الكاتبة اختزال العصرية بالسافرة، وهي بالطبع ترى في السافرة العصرية الاستناره. فإنها أوضحت عن الروح العامة لدى العلمانيين من أن المقصود من مناوئة الحجاب هدم الهوية ومن ثم اسقاط مرجعية الدين في توجيه سلوك المسلمين والانضباط بأحكامه.

ثانياً: إسقاط الحجاب من الشريعة:

الأمر الآخر الذي يدعو المسلمين إلى مواصلة الكتابة حول الحجاب، هو هذا السيل المنهمر من كتابات العلمانيين التي محصلتها النهائية إسقاط الحجاب من أحكام الشريعة إذ لا يجوز السكوت عن هذا التحدي السافر على ما هو محل إجماع بين المسلمين على وجوبه.

إن دعوات العلمانيين لتغريب المرأة وجرأتهم في التصريح بباطلهم هي أحد أهم الأسباب التي دفعت الفقهاء والعلماء لإيضاح وكشف الزيف، فمن أراد أن يحمل الاتجاهات الإسلامية مسؤولية المبالغة في صرف أوقاتهم بالاهتمام في موضوع أكثر من غيره من الأولويات الملحة في حياة الأمة، عليه ألا يقفز إلى النتيجة وإنما يذهب يبحث عن العلل والأسباب. وها نحن نضع بعض نصوص غلاة العلمانيين بين يديهم ليحكوا هل يحتاج هذا اللغو المضل إلى صمت أم إلى فضح؟

فهذه نوال السعداوي تشطح بما لا يخطر على بال كثير من العلمانيين الذين خصوا الحجاب بأمهات المؤمنين بينما ترى السعداوي أن زوجات النبي ﷺ أنفسهم لم يكن متحجبات! فتقول: «والذين ينادون بأن تتحجب المرأة لم يفهموا المرأة المسلمة، ولم يدرسوا أحاديث الرسول ﷺ، ولم يقرأوا القرآن قراءة صحيحة!!، ولم يطلعوا على التاريخ، بل أخذوا أشياء دخيلة على الإسلام الحقيقي!!! وعلى الحضارة المصرية العربية الحقيقية، فأنا لي خمسة وعشرون عاماً أدرس الدين الإسلامي وأقارن، لا توجد آية واحدة تنص على تحجيب المرأة، وزوجات النبي - سيدنا محمد - لم يكن محجبات!!!»[2].

---

(٢) د. نوال السعداو[illegible] «تحـ[illegible]يـ» - الأهالي الـ[illegible]ا[illegible]رية - عدد ١٠٤ - ٥ - ١٠ - ١٩٨٢. [illegible] وترد على [illegible] بعد في المطلـ[illegible] الخامـ[illegible] من [illegible]

ويفرد المستشار محمد سعيد العشماوي كتاباً في موضوع الحجاب يرد فيه على شيخ الأزهر وعموم المسلمين ليصل إلى النتيجة الحاسمة التي يرتضيها ويلخصها بقوله: «وخلاصة الخلاصة أن شعر المرأة ليس عورة أبداً، والذي يقول بغير ذلك يفرض من عنده ما لم يفرضه الدين، ويلزم الناس ما لا ينبغي أن يلتزموا به، ويغير ويبدل من أحكام الدين لجهل شخصي أو لمصلحة سياسية أو لأهداف نفطية»[1].

ويبتر الكاتب حسين أحمد أمين أي صلة بين الحجاب وبين القرآن الكريم، مقررا أن الحجاب «وهم صنعه الفرس والأتراك وأنه ليس في القرآن نص يحرم سفور المرأة أو يعاقب عليه»[2]. أما حسن حنفي، فيرتضي نتائج من سبقه في دراسة أصل الحجاب ليجزم بأن «نظام الحّجاب ناتج عن نظام القرابة وتفوق الرجال في المجتمعات القديمة»[3].

أما ظاهرة انتشار الحجاب وتزايد الإقبال عليه، فلا ترجع عند حنفي إلى اليقظة الإسلامية، وصحوة ضمير لدى الأمة تجاه دينها وربها، وإنما هذا «الحجاب ظاهرة اجتماعية مرتبطة بهزيمة ١٩٦٧»[4].

ويصل به الغلو إلى الزعم بأن خلع الحجاب يعبر عن استجابة لقيم الإسلام المستوحاة من القرآن إذ «لا شأن لخلع الحجاب بتقليد الغرب بل يرمز للنهضة وكسر حاجز الخوف وترك القعود، وهي قيم إسلامية بنص القرآن»[5].

ويفسِر انتشار الحجاب بأنه ظاهرة اقتصادية يتستر به الفقراء بعيداً عن غلاء الأزياء فـ «الحجاب شعار لفقر المجتمع، توحيد في الزي لا فرق بين خيش وحرير»[6].

وفي موضع آخر يرى «حنفي» أن الحجاب دليل على مركب الكبت والحرمان الجنسي من خلال اعتباره الحجاب وعدم الاختلاط. والأمر بغض البصر وخفض الصوت، بدايات لـ

(١) قيقة الحجاب ص ٦٨.

(٢) موقف القر الكر من الحجاب - الأهالي القاهرية ٢١، ١٩٨٤/١١/٢٨.

(٣) هموم الفكر والو ن (التراث والعصر والحداث) ج١ ص ٥٠٣.

(٤) المصدر نفسه ص ٥٠٤.

(٥) المصدر نفسه ص ٥٠٨.

(٦) التراث والتجديد، ص ٤٢، ٤٣.

«سيادة التصور الجنسي للعالم»[١].

وفي بحثه الاجتماعي في تاريخ القهر النسائي يرى الدكتور خليل أحمد خليل بعد أن يرجع حكم الحجاب إلى الثقافة السلفية ويبترها عن مصدرها السماوي - بأن «فرض الحجاب (القناع، العباية) لتحقيق عدة أغراض متنافرة:

- وسيلة الفقراء للدفاع عن القيم السلفية.
- قناع لبؤس المرأة ورمز متاعبها.
- أداة لإخفاء المغامرات الجنسية.
- أداة لتصحيح العلاقات الاقتصادية السياسية والاجتماعية[٢].

والدكتور خليل يعتبر ثوب الحجاب والحشمة الذي ترتديه المسلمة أحد رموز قهر النساء الذي يمارسه الرجال ضدهن ففي توصيفه لهذه الفكرة يقول: «وترتسم صورة المجتمع السلفي بقوة في الانقسام الانثروبولوجي والثقافي... تتعالى لحية الرجل رمزا للذكورة والرجولة، وينسدل على المرأة حجاب من قماش وحجارة معبرا عن أحد رموز القهر النسائي»[٢]، وهو ذات الرأي والقناعة التي وصل إليها حسين أحمد أمين، حيث إن «الرجال يتمسكون بالحجاب ليستبدوا بالمرأة فينفسوا عن قهرهم سياسيا واجتماعيا»[٣].

وحتى المفكر البارز الدكتور زكي نجيب محمود لم يسلم من الانزلاق في التعدي على حكم الحجاب.

وبمنطق لا يليق بألقابه العلمية معتبرا عودة المرأة العربية للحجاب الإسلامي «ردة حضارية للمرأة العربية»، ومكرراً لصيحات نوال السعداوي القديمة والمتجددة في عقد صلة زائفة للحجاب بالوعي والعقل فيقول: «هو حجاب على الفكر وليس حجابا على الجسد»[٤].

هذه نماذج مختارة مما تعج به الساحة الثقافية من كتابات وتصريحات العلمانيين تجاه الحجاب، وهي تتفاوت في حدة هجومها على الحجاب، وتتنوع في تفسيراتها لمصدر الحجاب

---

(١) المرأة العربية وقـ ـايا التـ ـيير (بحث اجتماعي في تاريـ القهر النسائي). ص ٩٦.

(٢) المصدر نفسه ص ٩٣.

(٣) «موقف القرآن الكريم من حجاب المرأة» - الأهالي القاهرية ٢١، ١٩٨٤/١١/٢٨.

(٤) الأهرام القاهرية ١٩٨٤/٤/٩. نقلا عن جمال سلطان (زو من الداخـ) ص ٥٥.

وأسباب انتشاره ودلالاته السلبية، لكنها تتفق في النتيجة النهائية من أن مصدر الحجاب يرجع إلى عوامل بيئية واجتماعية واقتصادية وسياسية وأخلاقية قاهرة، واعتباره رمزاً على المجتمعات المتخلفة الخاضعة للسلطة الذكورية، والمحكومة بالتقاليد العتيقة المناهضة لحركة التقدم والحداثة فلا الحجاب من الدين، ولا الإسلام له صلة بهذا الحجاب!!

فكان هذا أحد الأسباب التي دفعت بالغيورين من أهل العلم والدعوة الإسلامية بتكثيف الردود والإيضاحات حول مكانة الحجاب وشرعيته في دين الله.

ولسنا هنا في معرض تفنيد شبهات العلمانيين المشككة في شرعية الحجاب ونقض تأويلاتهم لأننا ذكرنا انطباعاتهم العامة عن الحجاب، وأغفلنا شبهاتهم التفصيلية التي سنوردها في مبحث خاص لمناقشتها هناك[1].

وإن كانت السمة البارزة في ما أوردناه من نصوص العلمانيين هي السقوط في منهجية التعميم وتصدير الانطباعات السلبية والأحكام العامة من غير إيراد أدلة.

ثالثاً: سلاح الافتراء وتجريح الكرامة:

ومن أسباب توالي الكتابات في موضوع الحجاب، تطور الطريقة التي بدأ العلمانيون يعالجون بها ظاهرة انتشار الحجاب. حيث إنهم لم يكتفوا بمنهج التشكيك الفكري، وإنما أضافوا إليه أسلوب جرح كرامة المحجبات من خلال نعتهن بأوصاف شائنة واتهامات أخذت صورة تكثيف الإشاعات واختلاق الروايات وإغراق الشارع بالقيل والقال عنهن، وفتح ملفات مستورة[2].

ومن الصور التي لا تغيب عن ذهني الكاركاتير الذي رسمه الفنان ناجي العلي الذي اغتيل في لندن عام (١٩٨٢)، فقد رسم في جريدة «الوطن» الكويتية كاركاتيراً ساخراً ومؤذياً لمشاعر المسلمين، رسم صورة امرأة جعلت من المرحاض الدائري الأفرنجي غطاء لشعرها، فظهرت متحجبة بالمرحاض. وأذكر أنه ثارت يومها أزمة اجتماعية وسياسية في البلد.

---

(١) أنـ ر المطلب الخامس من هذا الفصل ص.٤٣ ٤٥٩.

(٢) المراد بالملفات المستورة هو لك الأسلوب الخبيث الذي يتبعه كتاب الصحافة من أ حاب الا اهات المعادية لـ لتزام بالحجاب، في البحث عن ماضي وتاريخ من تحجب من المشاهير والرمو وتسليـ الضوء على الأخطاء المستورة، أو الخلافات العائلية أو ورة قد ة غير لائقة أو أي نقيصة كن أن تـ ي التائبة أو تشوه ورتها في ا تمـ .

ومن هذه الأساليب الاستفزازية الخارجة عن أي منطق ما كتبه الطاهر الحداد الكاتب التونسي تحت عنوان «الحجاب» حيث يقول: «ما أشبه ما تضعه المرأة من النقاب على وجهها منعاً للفجور بما يوضع من الكمامة على فم الكلاب كي لا تعض المارين»[1] وثار المجتمع المسلم في تونس ضد كل أشكال القذف المباشر الذي مارسه الطاهر الحداد في كتابه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع».

ولم يكن موقف «الطاهر الحداد» يمثل رأياً شخصياً، وإنما اعتبر العلمانيون صنيعه هذا إصلاحاً وتجديداً ومواجهة لقوى التخلف، يقول ناشر كتابه أنه بسبب جرأته في إبداء رأيه عما يعتقد «أصبح هدفاً لحملة مسعورة محكمة استهدفت تفكيره وعزله عن مجتمعه الذي ناضل من أجله، ولم يزده ذلك إلا إيمانا بآرائه واستماتة في سبيل الدفاع عنها»[2].

أما الدكتور عزيز العظمة العلماني، الذي رجح اشتقاق كلمة عِلْمَانية من العلم (بكسر العين) وليس من العَلْم (بفتح العين)، فإنه ينسى هذا الترجيح، وينسى أنه أكاديمي يقدم بحثاً علمياً في كتابه «العلمانية من منظور مختلف» وتطبعُه مؤسسة علمية تتصدر عالمنا العربي في إنتاج الدراسات الأكاديمية الجادة. (مركز دراسات الوحدة العربية). ينسى كل هذا فيعتبر تشبيه نقاب المسلمات بكمامات الكلاب التي سطرها «الحداد» نقداً علمياً لأنه جاء على أسس غير دينية[3] ويَعُدُّ ثورة العلماء الزيتونيين عليه جراء تعدياته على أحكام الشريعة «اغتيالاً جماعياً»[4].

ولا يختلف موقف محمد حافظ دياب في بحثه «الحجاب والهوية» عن موقف عزيز العظمة في رضاه عن التشبيه السيئ الذي أوردناه للحداد، إذ أنه يورد النص ذاته، مدخلا كاتبه في زمرة المصلحين المعاصرين!![5].

---

(١) امرأتنا في الشريعة والمجتمع ص ١٨٢.

(٢) المصدر نفسه، من مقدمة النا ر ص ٦.

(٣) العلمانية من منظور مـ تلف ص ٢٠٥.

(٤) المصدر نفسه ص ٢٠٣.

(٥) «الحجاب والهوية» ضمن بحوث «مائة عام على تحرير المرأة جـ١ ص ٧٦١، ٧٦٢، وللمقارنة انظر نقد الدكتور محمد بلتاجي لذ

فالمسألة تتجاوز حماقة كاتب إلى رأي علماني عام يتواصى به مثقفوهم ويعتزون بجهود كاتبه.

ومن أساليب الأطروحات الاستفزازية التي يحاول أصحابها إظهارها بقالب علمي ما اقترحه حسين أحمد أمين في «جدول أعمال هيئة التطوير لعقائد الإسلام»، وهو «رأي علماء النفس والاجتماع في عواقب حجاب المرأة... وصحة الزعم بأن نسل المحجبات أضعف من نسل السافرات، لما لهذا الموضوع من أهمية تتعلق بالتكوين البدني لأفراد الجيل التالي في مجتمعاتنا»[١].

جعلت هذا الطرح ضمن محور الاستفزاز ولم ألحقه بغيره من المحاور الرافضة للحجاب لأنه فعلاً رأي يفتقر إلى المصداقية والاحترام «وهو أقرب إلى الهزل منه إلى الجد، وأقرب إلى خفة الظل والوزن وربما العقل أيضا منه إلى ما تعارف الجميع على تسميته بالفكر فضلا عن الاجتهاد»[٢]، كما يقول محمد عمارة في رده عليه.

بل إن العكس هو الصحيح، فواقع المجتمعات الغربية الغارقة في السفور العاري الفاضح مع الاختلاط اللامنضبط بين الجنسين بين أبنائها نتج عنه خطرين يهددان الأسرة وبنية المجتمع العربي ككل «ضعف النسل وتخلفه وانحطاط خصائصه، وانتشار الشذوذ الجنسي واستفحال دائه»[٣].

بيد أن أوسع مظاهر القذف والاستهزاء وتجريح الكرامة الشخصية للمحجبات والاستهتار بالحجاب نفسه، ظهر في الصحف والمجلات العربية التي تناولت قضية الفنانات التائبات أو المعتزلات أو المحجبات.

الكاتب فهمي هويدي، رصد خطاب الافتراء الإعلامي الذي كان بمثابة حرب لم تتورع عن النيل من سمعة وكرامة الفنانات المحجبات بأساليب غير شريفة طفحت بها الصحف والمجلات، فخرج هويدي بانطباع مفاده بأن الخليط الذي وقف عليه من التعليقات والأخبار والصور الكاريكاتورية التي تفننت في تجريحهن ليس له مثيل «في التاريخ الإسلامي، إلا في

الحداد سالف الذكر في كتاب «مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة».

(١) الاجتهاد في الاسلام ص ٢٤.

(٢) الاسلام بين التنوير والتزوير ص ٢٢١.

أوج الحملة «الكمالية» التي شنها أتباع أتاتورك في مستهل عشرينيات القرن الحالي، لتلويث كل ما هو منسوب إلى الإسلام، حتى في التقاليد والأزياء[1]. وتبارت المجلات والصحف في ابتكار أساليب النيل منهن، فنسبت إلى أولئك الفنانات تهماً عديدة، قالوا: إنهن تلقين أموالاً من الخارج لارتداء الحجاب.

وقالوا: إنهن تحجبن لأن عمرهن الافتراضي انتهى، مع أن أكثرهن اعتزلن وهن في أوج شهرتهن ونجاحهن الفني. وقالوا: هذه وسيلة جديدة للفت الأنظار وتجديدا للشهرة وقالوا غير ذلك، ومع كل اتهام يسوقون حكايات مزورة مبتورة المصدر مجهولة الإسناد والأشخاص. ونكتفي بذكر حكايتين لنتعرف على فقدان المروءة والموضوعية والشرف في خصومات قبيلة مدرسة التغريب وعلمنة المجتمع المسلم.

بلغ الأمر بأحدهم أن كتب مقالات تحت عنوان «الإسلام هو الحل» في جريدة «الأهالي»[2]. تخيل فيه صوراً وأوضاعاً للإسلاميين مسكونة كلها بالنفاق. وفي سياق وصفه جلسة لعدد من مفكريهم يحتسون فيها الويسكي والنبيذ(!)، ذكر أن سيدة محجبة دخلت عليهم، الأمر الذي أصاب الحاضرين لرؤية حجابها من الذعر ما جعلهم يبادرون بإخفاء كؤوسهم... غير أنها سرعان ما ردت إلى الجميع طمأنتهم، حين خلعت طرحتها وعباءتها جانبا بحركة سريعة، وبرزت في «مايكروجيب» يكشف عن معظم مفاتنها، وطلبت لنفسها من صاحب الدار كأسا من الويسكي دون ماء أو صودا(!). قال ناسج الرواية إنه لم يصدق بصره حين اكتشف أن تلك المحجبة اللعوب هي «الممثلة الشهيرة عزيزة بركات»، التي قرأنا مؤخراً في الصحف نبأ اعتزالها الفن لأسباب دينية»! يعلق هويدي قائلا: «وعزيزة بركات هو اسم وهمي طبعاً يرمز إلى الجميع، والأهم منه هو الصورة المرسومة التي لا تحتاج إلى مزيد بيان.

وفي خبر آخر قيل ان فندق «خمس نجوم» يطالب فنانة من المعتزلات بقيمة فواتير «الويسكي» التي استهلكتها حين استأجرت غرفة بالفندق لاستقبال زبائنها.

ويخلص هويدي من دراسته للهجوم المكثف والمنظم والمتنوع على الفنانات المحجبات قائلا:

---

(٢) د. محمد محمد حسين، حصوننا مهددة من داخلها ص ٩٩.

(١) مقال «خطيـ ة الفنانات ا جبات» ص ١٠٩ من كتابه «المقالات ا ظورة».

«لعلنا لا نبالغ إذا قلنا إنها مشكلة مع الحجاب وليست مع الاحتجاب. وإن شئت الدقة فقل إنها امتداد للاشتباك الراهن مع ما يرمز إليه الحجاب ويدل عليه»[١].

ولم يكن نصيب «مروة قواقجي» نائبة البرلمان التركي، بأقل حظاً من التشويه الذي لحق بالفنانات المحجبات، فعندما سألها محاورها بماذا تفكرين عندما تكونين وحدك؟ أجابت: «أفكر قائلة: أسفاً لهذه الأمة ولي أنا. أفتح الصحف: أكاذيب متعلقة بي، أكاذيب متعلقة بأبي، أكاذيب متعلقة بأمي. لم يحدث في تاريخ الجمهورية أن جرى مثل هذا الإعدام السياسي لأحد»... وقالت في ثنايا الحوار حول بعض الاتهامات «إذا كانوا يرمون الوحل فليرموه على الأقل كالرجال»[٢].

رابعاً: سن القوانين وإصدار القرارات ضد الحجاب:

كيف لا يزداد الاهتمام بموضوع الحجاب وتنشط الأقلام في تناوله، وقد تطور تعامل خصوم الاحتشام وأحكام اللباس الخاصة بالمسلمة، من النقد النظري بكل أشكاله إلى سن قوانين تلزم المحجبات عمليا بنزع الحجاب. أو أن تخيرهن بين حجابهن وعملهن أو بين حجابهن وإكمال دراستهن وفي بعض المجتمعات تعاقب المسلمة وتساءل قانونيا على لبسها للحجاب إلى غير ذلك من الإجراءات المجحفة. انتقلت معركة الحجاب من قضية رأي ورأي آخر في المنتديات الثقافية والصحف والجامعات إلى قضية عامة ثم إلى إشكال سياسي تتدخل بموجبه الحكومات. ففي العام ١٩٩٢ منعت الدولة في الجزائر النساء وضع صورهن على جواز السفر بالخمار - غطاء الرأس - على أساس أن هذا يمثل امتدادا ثقافيا للجماعات والأحزاب الدينية[٣].

وفي عام (١٩٩٥) أصدر عميد كلية الطب في الكويت قرارا بمنع المنقبات استكمال دراستهن في كليته إن لم يتخلصن من نقابهن.

---

(٢) عدد ٢٧/١٠/١٩٩٢. المقالات المحظورة ص ١١٠، ١١١.

(١) انظر التفاصيل «خطيئة الفنانات المحجبات» من ١٠٦ - ١١٣ من كتاب هويدي (المقالات المحظورة).

(٢) محمد نور الدين، حجاب وحراب الكمالية وأزمات الهوية في تركيا ص ١٩٢ و١٩٣.

(٣) وقع هذا في ا زائر خريف ١٩٩٢، وذلك حين أصب عبدالسلام بلعيد رئيسا للحكومة. انظر (تحرير المرأة العربية بين الموقف الايديولوجي والثورة على الموروث)

وكان القرار فرديا غير مدروس، وطبق مباشرة، وفي اليوم الذي أصدر فيه عميد الكلية القرار، سافر، وترك البلد يعيش أزمة تعليمية وبرلمانية وصحافية. وانفجرت عبوة ناسفة أمام منزل عميد الكلية، واتهمت جهات تخريبية خارجية في الجريمة... ولو لم يصدر عميد كلية الطب قراره المتعسف بطرد المنقبات لما وجد المخربون فرصة يستثمرون فيها الأجواء المتأزمة فيقومون بالتفجير الذي أربك المجتمع وأشعل الفتن.

وفي «تونس» صدر منشور إداري تطلب فيه الحكومة التخلي عن ملابس الحجاب والزام كل طالبة في المعاهد والجامعات، وكل عاملة في القطاعين العام والخاص بتعرية الرأس والسيقان وما تيسر من الأذرع أي نبذ الحجاب الشرعي والظهور بالملابس الغربية الشائعة في العصر الحديث.

وتتعرض للطرد فوراً كل من تخالف هذا الأمر، وقد فصل عشرات من الطالبات اللاتي تمسكن بالزي الإسلامي!

وتم طرد طبيبات وممرضات من بعض المستشفيات لإصرارهن على التزام الحجاب.

وقال مدير أحد المعاهد العلمية: إن الطالبة التي تدخن أفضل عندي ممن تلبس الحجاب!!

ويعلق الشيخ محمد الغزالي على هذا القرار بعد إيراده بقوله: «إن الحجاب المنوع إدارياً هو كشف الوجه واليدين مع ستر باقي الجسم، أي أن الفتيات لسن منقبات، ومع ذلك فإن صورة التدين في هذا الزي المحتشم مرفوضة. المطلوب أن يختفي كل اتجاه إلى الإسلام... والذين أصدروا هذا القرار الظلوم يطبقونه بصرامة... على المسلمات وحدهن بداهة، أما الراهبات المسيحيات فلا يجرؤ أحد على اعتراضهن، وإن كان زيهن هو هذا الحجاب المطارد!!»[1].

---

(١) الحق المر ص ١٣٢ - ١٣٣.

وفي مطلع خريف ١٩٩٨، اتخذ المجلس الأعلى للتعليم في تركيا قرارا يقضي بمنع كل طالبة ترتدي غطاء للرأس متابعة دراستها في الجامعات التركية. ونتيجة لهذا القرار بقيت آلاف الطالبات محرومات من دخول الجامعة أو متابعة الدراسة فيها، ومنهن من أنهينها بالفعل لكنهن حرمن من تسلم شهادة التخرج، فضاعت سنوات التحصيل في لحظة سياسية معينة.

وواجهت الطالبات المحجبات عقبات كثيرة في استكمال دراستهن خارج تركيا من عقبة الغربة إلى عقبة الكلفة المادية الباهظة، ثم عقبة عدم قبول معظم الجامعات الأجنبية حسم السنوات التي أنهتها الطالبة في تركيا من دراستها في الخارج. ومن ثم يتعين على معظم الطالبات البدء من الصفر، أي السنة الجامعية الأولى. لكن أشد العقبات التي واجهتها الطالبات المحجبات المفصولات، اللاتي قبلن في جامعات خارج تركيا هي عقبة تتعلق بنظام معادلة الشهادات الخارجية، فعلى سبيل المثال لم تعد تركيا تعترف بخريجي جامعة الأزهر في مصر وبجامعات آسيا الوسطى، بل هي في صدد عدم الاعتراف بشهادات الجامعات المجرية التي تعد أكثر الجامعات تسهيلا لقبول طالبات تركيا المحجبات «أي أن النظام الكمالي يتعقب الطالبات المحجبات حتى إلى حيث يدرسن في الخارج».

بل أكثر من ذلك، لو افترضنا أن نظام المعادلات في تركيا اعترف بشهادة تحملها محجبة من جامعة عالمية مشهورة، مثل هارفرد، إلا أن المجلس الأعلى للتعليم ذهب بخياله بعيدا حين فرض على كل طالب وطالبة إجراء اختبار قبول بعد عودته، وهنا تواجه الطالبة المحجبة ما لا يدخل في الحساب، إذ إن اختبار القبول هذا محظور على المحجبات»[1].

وإذا كان اشتراك بعض العلمانيين المنادين بقبول الرأي الآخر، والداعين إلى احترام التعددية والحرية الشخصية، في الحملة المسعورة ضد الفنانات المحجبات يكشف لنا مدى تحيز المثقف العلماني ضد الآخر لا سيما إذا كان هذا الآخر ينطلق في حريته الشخصية من مبادئ الإسلام، فإن أزمة الحجاب في تركيا تعد أزمة النظام العلماني مع نفسه عندما

---

(١) محمد نور الدين، حجاب وحراب. ص ١٧٤، وانظر تفاصيل أزمة الطالبات المحجبات في تركا في فصل «الحجاب وأزمة الهوية» من الكتاب.

فصَّلَ الكماليون علمانية خاصة بهم لا تتفق مع الجوهر المتعارف عليه للعلمانية.

«وبدلا من فصل الدين عن الدولة، كان «إشراف الدولة» على الشأن الديني، وبدلا من البقاء على مسافة واحدة من المجموعات الدينية، كان التميز لصالح فئة على حساب أخرى، وبدلا من ترك الحرية للناس في معتقداتهم الشخصية والدينية والفكرية، سنت القوانين وصدرت التعاميم التي تحد من الزي وتحد من حريته[1].

مثال أخير أغلق به هذا المحور أسوقه ليستبين المنصف مدى الحرب ضد ما لا يمنعه قانون ولا دين ولا دستور في مجال الحرية الشخصية. فيما يخص قضية الحجاب.

السيدة «نيرمين أحمد سمير» (٣٥ عاماً)، لم تتوقع وهي تفوز بلقب ملكة جمال مصر قبل ١٣ عاما أن ارتداءها الحجاب سيتسبب في فصلها من عملها (مساعد طيار) في إحدى شركات الطيران العاملة في مصر، تمتلك مصر للطيران ٥١ في المئة من أسهمها والخطوط الكويتية تمتلك الأسهم الباقية.

والذي يدعو للدهشة أن ارتداء نيرمين الحجاب لم يتعارض مع القوانين المصرية أو لوائح الشركة التي تخلو من بنود تحظر ذلك[2].

وأسرد طرفا من حوار أول طيارة في شركات الطيران الخاصة في بلدها. مشهود لها بالكفاءة العالية ومنتظمة في عملها، للتعرف على منطق خصوم الحجاب، ومحنة المسلمة المعاصرة مع المتنفذين وأصحاب القرار المتغربين من أبناء جلدتنا.

سألتها مجلة «لها» كيف حدثت المشكلة بسبب الحجاب؟ فأجابت: «... فقلت لهم (تقصد المسؤولين) أنا لا أفعل خطأ ولا أخالف تعليمات الشركة بشأن الزي والإيشارب بلون الزي ومستعدة لوضع شعار الشركة عليه لأنني متفهمة تماما لطبيعة عملي ومستعدة للوصول إلى حل وسط...»[3].

وبعد كل ما أبدته من استعداد لتفهم الوضع والتعاون الودي لحل الأزمة. لم تصل إلى

---

(١) المصدر نفسه ص ١٨٢، ١٨٣.

(٢) جوق «الحياة» اللندنية. العدد (١٤٢٣٦) الثلا اء ١٢ مار ٢٠٠٢. ص ٦ وذكرت ان الذي أ ر فيها لارتداء الحجاب هو الشيخ محمد الغزالي رحمه الله، في حديث تلفزيوني.

(٣) مجلة «لها» العدد (٨٠) بتاريخ ٢٠٠٢/٤/٣ ص ٣٢.

نتيجة، وحسمت القضية في مكتب مدير الشؤون الإدارية الذي قال لها: «لن تعملي عندنا إلا إذا خلعت الحجاب وفي مكتبي ويعجبنا شكلك ثم نقرر هل تكملي عملك معنا أم لا؟ وأخبروني أنهم سيقومون برفع قضية ضدي وسيطلبون تعويضا قدره ٤٥ ألف دولار وهو الشرط الجزائي لمن يستقيل أو يثبت عدم كفاءته، لهذا فإن الحل هو خلع الحجاب»[١].

الشرط البارز لدى المدير لعودة الطيارة إلى عملها ليس التزامها بقوانين الشركة وتعليماتها التي لم تخالفها الطيارة وإنما ينحصر في «ويعجبنا شكلك» بعد أن تخلعي حجابك.

نكتفي بهذه الشواهد المرة، في الممارسات الديكتاتورية التي تتجاوز قوانين الأرض وأحكام السماء ضد حقوق المحجبات المادية والأدبية، فقط لأنهن يضعن قطعة من القماش على رؤوسهن.

من هنا ندرك أن «هدفهم ليس تعرية رأس الفتيات ولا تحرير المرأة من الحجاب بل قطع رأس الإسلام»[٢].

خامساً: العبث بالنصوص الشرعية:

ومما يستدعي مواصلة رصد ما يكتبه العلمانيون عن الحجاب، وضرورة الرد والتعليق عليه، هو المنحى الجديد والمركز الذي يسلكه العلمانيون في هدم أحكام الشريعة، في قصر صلاحيتها على تاريخ التنزيل والمجتمع المكي، من خلال العبث في تأويل آيات القرآن الكريم بالعقل المجرد، متجاوزين بذلك دلالات اللغة العربية، محملين النصوص ما لا تحتمل، وصارفين معانيها بما يتوافق مع نظيراتهم المادية والاجتماعية، غير مبالين بمقاصد الشريعة ولا قواعدها، مغفلين الأحاديث النبوية الشارحة والمفسرة والمقيدة والمكملة للتشريع. وقد كان لعموم الأحكام المتصلة بالمرأة نصيب من هذا التأويل «القوامة»، «الميراث»، «الطلاق»، «الحجاب»، «تعدد الزوجات». وهذا هو منهج هدم النصوص من داخلها. ويختلف العلمانيون أنفسهم حول هذا المنهج فغلاتهم يرون أنه منهج ليس في صالح العلمانية ذاتها، لأنه يكرس أهمية النصوص الشرعية في عملية الحداثة، ويدعون إلى إقصاء النصوص بتاتا من

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٣.

(٢) محمد جلال كشك، جهالات عصر التنوير ص ٢٣.

الاستشهاد وإسقاط اعتبارها مصدرا ثقافيا ذا أهمية في عملية النهضة والتغيير. فالاستعانة بالنصوص الشرعية يمس جوهر العلمانية في طريقة الإصلاح والوعي الاجتماعي إذ إنه يستدل بما لا يعتبره.

بينما يرى فريق من العلمانيين، أن بث روح العلمانية الصريحة ضد الشريعة في مجتمعات لا تزال - في تصورهم - متخلفة بسبب تقديسها لهذه النصوص وارتباطها روحيا وأخلاقيا بالشريعة، يجعل دعاة العلمانيين وأطروحاتهم المباشرة في خانة الاتهام والنفي الاجتماعي. وهؤلاء يرون أنه من الذكاء الدخول على المسلمين من خلال ما يؤمنون به، وكفى بهذا الاختراق الثقافي نجاحا[١]. وسنأخذ النماذج على هذا المنهج المدمر ونقوم بنقضها في موضعه[٢].

سادساً: السوق العالمي وعبودية المرأة:

يعيش العالم اليوم في أوج انتصار وتطور النظام الرأسمالي العالمي الذي أدى انتصاره الكاسح على النظام الاشتراكي إلى تفرده باستغلال لحظة تاريخية غير مسبوقة في الهيمنة الكلية على الأسواق العالمية وميلاد الشركات العملاقة عابرة القارات برؤوس أموال هائلة. ولم يكن هذا التطور والنماء الرأسمالي السريع بمعزل عن تطور آخر يتبادل معه التفاعل والانفعال ألا وهو ثقافة ما بعد الحداثة المرتبطة بالنظرة الاستهلاكية التي تشيعها الشركات العابرة للقارات ووسائل إعلامها، والمبنية على خلق سلسلة من الاحتياجات المادية تتجدد باستمرار، مبنية على الجنس في مختلف صورها، مبنية على تحويل المرأة إلى أداة للاستهلاك، والجنس، أي إلى جسد يُعرض عاريا أو نصف عارٍ في أغلب الإعلانات مهما كانت السلعة، أو الخدمة التي تروج لها[٣].

ومن خلال تصاعد معدلات الترشيد المادي للمجتمع، وإعادة تشكيل الإنسان وصياغته في ضوء معايير المنفعة المادية والجدوى الاقتصادية - وهو عنصر أساسي في منظومة الحداثة

---

(١) لعل كتاب «الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة» لمحمد شحرور المهندس السوري من أسوأ النماذج التي صادفتني من هذا المنهـ ، حيث انه يفسر الاسلام تفسيرا ماركسيا حرفيا غليظا لدرجة انه يعتبر لبس المايوه البحري للنساء مباحا بنص آيات سورة النور

(٢) أنظر الأمثلة والرد عليها ص٤٤٩ تحت عنوان: ابطالهم الحجاب بالتـويل الفاسد.

(٣) شريف حتاتة، الخطاب الأصولي والمرأة وفكر ما بعد الحداثة. جـ٢ ص ٧١٧ ضمن مؤ ر «مائة عام على تحرير المرأة».

الغربية - إزاء تسلع الإنسان وتشيؤه[1]. وهنا يفرض على الأجيال منطق الربح مكان منطق الجدوى الاجتماعية والانتماء، لأن فلسفة الحياة تؤسس على «متع اللحظة الراهنة وثقافة اللحظة ونسف التاريخ والهوية لصالح الاستهلاك والإثارة. وهنا يستبدل المواطن بالمستهلك[2]. كما يعبر أستاذ الفلسفة في باريس JEAN CHEVENEAUX في مقالته CLIPS, SPOTS FLASHE, NEWS. ولم تجد الحضارة الغربية أفضل من المرأة كي تؤدي دور المستهلك بامتياز «ففكر ما بعد الحداثة ينظر إلى المرأة على أنها جسد يمكن تحريره جنسيا ليقع في عبودية جديدة لخدمة شركاته. جسد يجب أن يعرى لإثارة الشهوات وترويج المنتجات وتشجيع نشاط السوق وممارسة الملذات إلى أبعد حد»[3].

فهذه العبودية الجديدة، هي الوجه الآخر للحرية الزائفة. التي يحاربها أنصار المرأة من فلاسفة الغرب، والجمعيات النسائية العالمية ومثقفو الشرق، هي التي عبر عنها بمنتهى الأداء الفني الأديب مصطفى صادق الرافعي قبل أكثر من نصف قرن فقال: «قبح الله المدنية وفنها، إنها أطلقت المرأة حرة، ثم حاطتها بما يجعل حريتها هي الحرية في اختيار أثقل قيودها لا غير. أنت حر مُحمل بالذهب، وأنت حر ولكن بين اللصوص، كأنك في هذا لست حراً إلا في اختيار من يجني عليك...!»[4].

ومن مظاهر هذه العبودية المغلفة بالإمتاع، هي أن تتنازل المرأة عن عقلها، وهذا شرط الأدوات التي تقوم باستثمار المرأة الجسد وليس المرأة العقل أو «الحيوان الناطق» وإنما «الكيان اللامع» أو «الحيوان الاستعراضي» على حد تعبير أنيس منصور. ونقصد بالأدوات الشركات المنتجة لمستحضرات التجميل وأدواته التي تعتبر المرأة جسد وظيفته الجنس. وعليها أن تنسى التفكير «العقل» لتجرد من كينونتها الإنسانية وتتحول إلى شكل خارجي «إلى

---

(١) انظر البحث الممتاز من حول هذه الفكرة وتطورها. للدكتور عبدالوهاب المسيري «ما بين حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى». جـ٣ ص (٧١ - ١٠٨) ضمن كتاب جامعة الصحوة الاسلامية الدورة الخامسة «حقو المرأة وواجباتها في الاسلام».

(٢) مجلة لوموند ديبلوماتيك عدد ٤٨٦ سبتمبر - ايلول ١٩٩٤ نقلا عن د. مصطفى حجازي، «حصار الثقافة بين القنوات الفضائية والدعوة الأصولية» ص ٥٠.

(٣) شريف حتاتة «الخطاب الأصولي والمرأة وفكر ما بعد الحداثة جـ٢ ص ٧٢٦.

(٤) وحي القلم جـ١ ص ١٩١.

سطح بلا عمق ما عدا عمق المهبل»[1] ولا تقل صناعة الأزياء شراسة عن صناعة مستحضرات التجميل، فهي صناعة أصبح لها قنوات فضائية ونجوم وأبطال (معظمهم من الشواذ جنسيا، مات منهم خمسة في عام واحد بمرض الإيدز، ونجحت صناعة الأزياء في التغطية على الخبر حتى لا تؤثر في مبيعاتها). وفي كثير من الأحيان تقترب عروض الأزياء من الإباحية الصريحة، فهي تتفنن في طمس الشخصية الإنسانية الاجتماعية للمرأة، وإبراز مفاتنها الجسدية لتتحول إلى جسم طبيعي مادي سوق عام لا خصوصية له يمكن هزيمته وتوظيفه وحوسلته (تحويله إلى وسيلة)[2] حسب تعبير الدكتور عبدالوهاب المسيري.

ومما يزيد الطين بلة أن كلا من صناعة مساحيق التجميل وأدواته والأزياء تفرض مقاييس جمالية يستحيل الالتزام بها إلا لمجموعة «محدودة من الإناث المتفرغات لجسدهن (مثل الممثلات أو عارضات الأزياء أو فتيات الإعلانات) وقد تسبب هذا في انتشار الأمراض النفسية مثل مرض اناركسيا فور موزا[3].

هذه ليست عبودية فحسب، وإنما تحطيم هذا الكيان الانثوي ومن ورائه (المجتمع) وتهميشه، وهو الإنسان المستلب المقترح من قبل النظام العالمي الجديد. إنسان بلا ذاكرة ولا وعي إنسان عصر ما بعد الحداثة والعالم الذي لا مركز له. حسب ما تريده ثقافة الرأسمالية في طورها الأخير.

وكما أن العولمة الاقتصادية والثقافية المتآزرة جددت عبودية النساء، فإن مظهرا آخر ولد من جديد بعد أن غاب مع الأيام وصار تاريخا إنه عصر الحريم الذي يدينه المثقف ويضرب به المثل على أنه أحد مظاهر قهر النساء والازدراء بهن واختزال دورهن في إشباع الغريزة والإغراء. فإن وسائل الإعلام الحديثة، ومن خلال التفنن في عرض مفاتن النساء، عممت «الحريم» على الجميع، «فصناعة السينما هي أكبر داعية لحريم السلطان - والسلطان - هو المتفرج... مئات الملايين في العالم كله. فالسينما هي تجارة الرقيق الحديثة. إنها تقدم الجميلات وتبيع فيهن وتشتري... فالسينما تجارة اللحوم الشقراء[4].

---

(١) شريف حتاتة، المرجع السابق ص ٧٢٤.

(٢ ٣) د. عبدالوهاب المسيري (ما بين حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى) جـ٣ ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٤) انيس منصور، (جسمك لا يكذب) ص ٢١٠.

ويحسن أن أختم هذه الفقرة بآراء الباحثة فاطمة المرنيسي حول مفهوم الحريم المعاصر، الذي تصفه «الفيروس الحديث الذي يهاجم الرجال في عالمنا اليوم»، من خلال كتابها «هل أنتم محصنون ضد الحريم؟». والهدف من اختيار فاطمة المرنيسي جاء لاعتبارات عدة.

فهي أولا: امرأة تتكلم في شأن النساء وهن المستهدفات فيه، فكلام المرأة عن مثيلاتها له دلالة المقاربة، وثانيا: لأنها تعد في صدارة النساء العلمانيات في عالمنا الإسلامي، وإذا كانت نوال السعداوي أكثر شهرة في الشرق، فإن المرنيسي أكثر حضورا في المغرب العربي، وتتفوق على السعداوي، في نقدها لأحكام الشريعة المتعلقة بالمرأة، بالبحث في المراجع الشرعية بتوسع، والغلو في الاعتراض على الآيات القرآنية ونقدها، وشخص الرسول الكريم وتعنيفه وتوسع في تناول تفاصيل الأحكام النسائية بالنقد والإلغاء. وسيتبين مدى حيرة العلمانيات في نموذج المرنيسي، بين طغيان النظام الغربي في تسليع المرأة كما بينا وبين رفض الرؤية الإسلامية لمكانة المرأة. وفوق ذلك فإن المرنيسي تتكلم في الكتاب عن تجربة وإدانتها لما انتهى إليه النموذج الغربي في نظرته للمرأة من باب «وشهد شاهد من أهلها» خصوصا إذا كان الشاهد فاطمة المرنيسي التي تعتبر مثلها الأعلى في الدنيا ليس فاطمة بنت محمد ﷺ ورضي الله عنها وإنما كما قالت «ولقد قرأت كل ما تيسر لي حول مارلين مونرو التي أصبحت نجمتي المفضلة بعد أسمهان»[٢].

في إدانتها للمعايير الجمالية التي سادت الغرب، وأملت واقعاً خاصاً وجهت له الإرادة الشعبية عن طريق الدعاية المدروسة والإعلان الساحر، لا تعتمد الاعتماد الرئيسي فقط على اطلاعها الممارسات الغربية وثقافته الفنية من لوحات الفنانين وروايات الأدباء ومنتجات الأزياء، وإنما تذكر لقرائها أنها إضافة إلى الرصيد الثقافي فإن هناك ممارسة شخصية. تقول: «إن شعار التخسيس السريع هو خدعة وأيما خدعة، وأنا أتحدث عن سابق تجربة»[٢].

وصناعة المظهر الخارجي الذي تمليه الدعاية الغربية تقود إلى أن «تقع المرأة الغربية في مأزق حقيقي، فإذا ما استمتعت بخوض سباق الجمال الذي يمليه كهنة الأزياء الراقية، لا

---

(١) فاطمة المرنيسي، هل أنتم محصنون ضد الحريم ص ١٩٦.

(٢) المصدر نفسه ص ٢١.

يعود بوسعها أن تسمن أو تهرم، أي إنها بعبارة أخرى، تقود نفسها إلى شفير الهاوية»[1].

وهي ترى أن مزاج الرجال لم يتغير في اختيار واستحسان النموذج الجمالي ذي السمات الجذابة، في التقديم والحديث، فالرجل هو الرجل، والنظرة الغريزية المادية هي هي، وبالرغم من الفارق الزمني الذي يبلغ اثنين وعشرين قرنا، «يبدو الشبه مذهلا بين نموذج المرأة لدى الأسياد الرومان عام ١٩٥ قبل الميلاد، وما تمليه مصانع الصور والقوانين الإعلامية من معايير جمالية على النساء الغربيات!»[2]. وتقرر في أولى ورقات الفصل الأول من كتابها والذي عنوت له بـ «الطفلات الأوروبيات الجميلات»، أن فيروس الحريم يستشري لدى الأوروبيين الذين يظنون أنفسهم متحضرين ومحصنين ضد أي رؤية خنوعة للنساء. والمفارقة أن العالم الغربي موبوء، لأن هذا الفيروس يهاجم تحديدا الدول التي تحررت فيها النساء بفضل انخراطهن الواسع في مجال التحصيل العلمي وسوق العمل»[3]. وإن كان تعليلها قاصراً في إرجاع انتشار هذا الفيروس بين الأوروبيين، إلا أن شهادتها ذات دلالة، إذا علمنا أنها ضد الحجاب ومع الاختلاط، واعتراضاتها على أحكام القرآن المتعلقة بالنساء لا نهاية لها. وتمثل لدى العلمانيين رمزا تقدميا متحررا. لكن ماذا نفسر هذا التناقض؟! إن فلسفة الغرب تفرز هذا السلوك تجاه النساء حتما، فهي تعترض على النتيجة من غير أن تغوص في جذور الفكر الغربي الذي ولّد هذه الحالة.

وفي الوقت ذاته، تقول مقارنة بين دلالة الحجاب والسفور: «والحجاب يعني: أنني اجتاز بسرعة دون لفت انتباه هذا المكان الذي اعترف بأنه ذكوري أما التي تخرج سافرة فإنها تفرض نفسها كمواطنة، تزعزع بذلك لا الهندسة الجنسية فحسب، ولكن السياسة أيضا، وبالتالي فإنها بهذه الحركة الرمزية تعيد خلق دولة إسلامية تعترف بوجود مكان عام».

فلا هي مع الحجاب الشرعي ولا هي مع فيروس الحريم الذي يمثل آخر ما انتهى إليه السفور الغربي. وهي في آخر كتابها «هل أنتم محصنون ضد الحريم؟» تعترف بأن «النموذج الجمالي لدى الغربيين يبقى، في أيامنا، بالرغم من انتشار الحركات النسوية، نموذج

---

(١) المصدر نفسه ص ٢١.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٠.

(٣) المصدر نفسه ص ١٩.

(٤) فاطمة الرنتيسي، نساء على أجنحة الحلم (سيرة ذاتية) ص٢٥٩.

عارضات الأزياء اللواتي تبيعهن الدعاية للجماهير، وتلك العارضات فتيات صغيرات يتميزن بمظهرهن التائه والهش وانفصالهن عن الواقع»[١].

إنه نموذج للعناد العلماني أو للحيرة والتذبذب جراء فقدان الهوية والشك في كل الثوابت.

المرنيسي تعتبر السافرة الجريئة تزعزع الهندسة الجنسية، والسياسية، ولم تحدثنا عن مساحة المسافة السافرة من جسدها التي تحقق الزعزعات الهندسية الجنسية وأخواتها. وهي في كتابها الآخر تشكو من نتائج فيروسات من صدر لنا هذه الهندسات. قارن بين مخالفتها للفطرة والواقع وبين صدق العبارة والمعنى لدى مفهوم هذه الهندسة عند الرافعي حيث يقول: «وبدلا من أن تُلبس جسمها ثوبا يكسوه تلبسه الثوب الذي يكسوه ويزينه ويظهره ويحركه في وقت معا، حتى ليكاد الثوب يقول للناظر: «هذا الموضع اسمه... وهذا الموضع اسمه... وانظر هنا... وانظر هاهنا... ما زادت المدنية على أن فككت المرأة الطيبة ثم ركبتها في هذه الهندسة الفاحشة!»[٢].

من كل ما سبق نرى أن الحجاب أعمق بكثير من كونه قطعة قماش يختلف الناس في وضعها على الجسم أو إزالتها وبأنها مجرد أمر شكلي كما يروج العلمانيون، وإنما الحجاب يتصل بثقافة المجتمع، وهويته، وبالغريزة وعموم السلوك البشري، وبالاقتصاد والنفس وفضاءات كثيرة سنعرض لها عند الحديث عن فلسفة الحجاب وسيكولوجية الموضة.

وهذا العرض والنقاش نقوله إلزاماً للخصوم الذين لا يتفقون معنا في التحاكم إلى الشريعة، أما المسلم فإنه موقن بأن الحجاب حكم شرعي قطعي التزمت به الأمة الإسلامية إلى أن جاء عصر الاستعمار والتغريب فبدأت دعوات التحرر والسفور.

---

(٤) فاطمة المرنيسي، هل أنتم محصنون ضد الحريم. ص١٩٥

(٢) مصطفى الرافعي، وحي القلم، جـ١ ص ١٨٦.

المطلب الثاني:

اتجاهات التوفيقيين من الحجاب

اتجاهات التوفيقيين من الحجاب

حتى يكون تصورنا لاتجاهات التوفيقيين من حجاب المرأة وسفورها أكثر وضوحاً وصواباً، علينا أن نستوعب أمرين مهمين:

أولاً: يخص المرحلة الزمنية والظروف الاجتماعية التي طرح فيها التوفيقيون إشكالية الحجاب.

الأمر الثاني: يتناول رموز هذا الاتجاه التوفيقي وأعمدته من جهة أنهم جمعوا بين الاطلاع على ثقافة المجتمع المسلم الذي نشأوا فيه وعاشوا، وثقافة المجتمع الغربي الذي قضوا شطراً من حياتهم في جامعاته ومنتدياته.

أما بالنسبة للأمر الأول الخاص بالبعد الزمني والاجتماعي، فإن المجتمع المسلم كان خاضعاً للثقافة السائدة والمتوارثة من النظام العثماني وهو في مرحلة الاحتضار الأخيرة بكل ما تحمله كلمة «احتضار» من دلالات وإيحاءات، وعلى جميع الصعد، العسكرية والسياسية، والإدارية، والاجتماعية، والعلمية، والأخلاقية، والشرعية (من الجمود الفقهي، وانتشار البدع واستبداد الطرق الصوفية والتقليد...)[1]، ويأتي تخلف المرأة كجزء من هذا التخلف العام الذي غلبت فيه التقاليد - في كثير من العلاقات الاجتماعية - على الأحكام الشرعية، ورجحت فيه كفة الأعراف الضاغطة على النصوص القاطعة من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

مجتمع يعيش مثل هذه الأوضاع المتراكمة من التخلف، والأزمات، والضعف، ماذا عسى أن تنال فيه المرأة من مكانة في حياة الناس الخاصة والعامة.

الأمر الثاني الذي يحتم علينا أن لا نغفله ونحن نتناول موضوع الحجاب لدى الاتجاه التوفيقي، هو الثقافة المزدوجة التي يحظى بها أعمدة ومؤسسو مدرسة التوفيق أو التنوير،

---

(١) انظر: مظاهر هذا الضعف في الباب الثالث من كتاب «الانحرافات العقدية والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين وآثارهما في حياة الأمة»، للدكتور علي بخيت الزهراني، (رسالة ماجستير)، ص ٧٢٣ - ٩٣٠.

مثل رفاعة الطهطاوي وقاسم أمين، ومحمد عبده.

فهم يجمعون بين الثقافة الشرقية التي تلقوها دراسة وتشربوها تلقائياً من مجتمعاتهم. والثقافة الغربية التي تأثروا بها وتفاعلوا معها من خلال وجودهم سنين عديدة في أوروبا. ثقافتان بينهما قطيعة معرفية في المصادر، وفي التصور للكون والإنسان والحياة.

وقع الارتباك عندهم في كيفية التوفيق بين اعتزازهم بإسلامهم ورغبتهم في الخروج من الوهدة السحيقة التي سقط بها العالم الإسلامي، وبين ثقافة غربية تأثرت بها نفوسهم قبل أن تهضمها عقولهم، لمجتمع يندفع في القوة العسكرية وعبقرية التنظيم الإداري، ويتقدم بشكل مطرد في العلوم الطبيعية، وبروز دور المؤسسات التنموية، مع المضي قدما في الإلحاح على تحقيق العدالة الاجتماعية، والمناداة بحقوق الإنسان، وحماية الحرية الشخصية، وأخيراً إعطاء المرأة حقوقها والتأكيد على أهمية مشاركتها في عملية البناء الاجتماعي والحضاري، وإنصافها من ظلم التاريخ وتحيز الرجال.

وكما مهدنا في بداية البحث من أن المدرسة التوفيقية كانت تدافع عن الشريعة والعقيدة فيما تكتب، ولكن الخلل وقع في الطريقة، أو بتعبير أدق، في المنهجية التي سلكتها في التوفيق بين أصالتها التي تعتز بها، ومعاصرتها المستوردة من الغرب التي فتنوا بها، فجاءت محاولاتهم التوفيقية بينهما بما يرجح كفة الآخر، ويضمن التبعية له، فهم على المستوى الإيماني مرتبطون بأصالتهم، ولكنهم من ناحية المشروعية الإصلاحية والنهضوية التي طرحوها ودعوا إلى تمثلها كرسوا النموذج الغربي في المجتمعات الإسلامية، ورأينا ذلك جلياً في معالجاتهم لقضايا المرأة المسلمة. فالتجربة الأوروبية هي المعيار الذي اعتمدوه في تحرير المرأة الشرقية من ركام الماضي بأعرافه وتقاليده، وما آل إليه حال المرأة الأوروبية من تطور هو المثال العملي - على تفاوت بينهم - الذي على نسائنا الاحتذاء به، وعلى مفكرينا الاستشهاد به، والقياس عليه، ومن ذلك قضية الحجاب في بعض معانيه وصوره، مع شيء من التعديل على النموذج الغربي بما يناسب المجتمعات المسلمة ويراعي ظروفها.

مفهوم الحجاب:

إذا أطلقت كلمة (حجاب) في واقعنا المعاصر، فإن المعنى الدلالي للكلمة ينصرف إلى لباس المرأة الشرعي. وهذا ما يفهمه المتلقي من هذه اللفظة بما يسمعه أو يقرأه، بينما كانت كلمة (حجاب) التي تناولتها الأقلام ونشبت حولها الخلافات الحادة خصوصاً بعد صدور كتاب (تحرير المرأة) لقاسم أمين، فإن لفظة (حجاب) لم تكن تعني في تلك الفترة سوى حجب المرأة وفرض الإقامة الجبرية عليها في محيط نسائي مغلق يحرم اختلاط النساء بالرجال تحريماً مطلقاً، لذلك كان ما يرفضه قاسم أمين ويهاجمه بشدة هو (المجتمع الانفصالي) وقد مر معنا أن غاية ما يطلبه في موضوع لباس المرأة هو كشف الوجه والكفين، ننوه بهذا الكلام لأن بعض الدراسات وهي تعرض نصوصاً لقاسم أمين من كتابه (تحرير المرأة) تتعلق بـ (الحجاب) لا تذكر مراد كاتبه من الكلمة، هل هو الحجاب بمعنى المجتمع الانفصالي، أو بتعبيرنا المعاصر «عدم الاختلاط» أم الحجاب أي اللباس الشرعي، مما يوقع القراء في أوهام كثيرة في تصورهم لموقف قاسم أمين من السفور، والحجاب، لا سيما كتابات العلمانيين التي توحي بأن قاسم أمين داعية من دعاة التبرج بصورته المبتذلة في واقعنا المعاصر.

والحق كما يقول دارسه وناقد المدرسة التوفيقية الدكتور محمد محمد حسين: «ولكن الناس قد خطوا إلى أبعد مما نادى به قاسم أمين. فقد كان الرجل صريحا في أنه يريد أن يقف بالحجاب عندما أمر الله به، وأنه يدعو إلى أن لا يجور الناس بتجاوز حدود الله، وستر ما لم ينزل الدين بأنه عورة، ويحرمان المرأة من العلم وقصرها في البيوت، ولم يدع قاسم أمين قط إلى اختلاط المرأة بالرجال ومراقصتهم، ولم يدع قط إلى أن تتجاوز كشف النقاب إلى كشف عن الأذرع والسوق، والصدور، والظهور، ولم يدع قط إلى اتخاذ الملابس الضيقة التي لا تخفي عورات الجسم إلا لتبرز مواضع الفتنة والإغراء منها»[١].

فالذين لا يقرأون كلام قاسم أمين عن الحجاب مباشرة من مصنفاته ويعتمدون في تكوين آرائهم حول هذه المسألة من خلال الكلام المبتور أو المختار والمبتسر الذي يخضع لاختيارات

---

(١) الا اهات الو ية في الأ ب ا عا ر، (٤).

الكتاب والدارسين، يلتبس عليهم الأمر ولا تتشكل عندهم الصورة الشمولية والصحيحة لمفهوم الحجاب عند قاسم ولا لموقفه منه.

فمن تلك النصوص الموهمة في كتابه «تحرير المرأة» الذي نعتقد أنه كتبه بروح توفيقية، خلافاً لكتابه الأول «المصريون» الذي عبر فيه عن أصالته الأخلاقية، وكتابه الأخير «المرأة الجديدة» الذي دافع فيه عن القيم الغربية وحط فيه على المدنية الإسلامية.

من تلك النصوص الموهومة قوله عن الحجاب: «الحجاب على ما ألفناه مانع عظيم يحول بين المرأة وارتقائها وبذلك يحول بين الأمة وتقدمها»[1]، وقال: «الضرر في الحجاب عظيم»[2]، فقراءة هذه النصوص ونظائرها مبتورة من سياقها يوقع من قنعوا بقراءة الملخصات بتصورات إما خاطئة، وإما قاصرة وكلا الأمرين انحراف في فهم مقاصد داعية تحرير المرأة. وبالرجوع إلى المصدر «تحرير المرأة» نكتشف أنه كان يعيب على الحجاب بمعناه الثاني «المجتمع الانفصالي» الذي يقوم على حبس النساء في البيوت، ومنعهن من استكمال التعليم، والنظر إليهن إنسانياً على أنهن من الدرجة الثانية، وغير ذلك من صور بخس المرأة حقها، وقد بسط قاسم أمين للفصل الذي عَنْوَنَهُ بـ «حجاب النساء» بتمهيد سابق عليه تحدث فيه عن «حالة المرأة في الهيئة الاجتماعية وأنها تابعة لحالة الآداب في الأمة» ذكر فيه أنماطاً من ممارسات الرجال تحط من قدر المرأة وتدل على مدى احتقار الرجال للنساء.

وسرد ضمن هذه الصور ما يخص الحجاب «المجتمع الانفصالي» بمظاهره السلبية السائدة، فقال: «من احتقار المرأة أن يقعد الرجل على مائدة الطعام وحده ثم تجتمع النساء من أم وأخت وزوجة، ويأكلن ما فضل منه... من احتقار المرأة أن يسجنها في منزل ويفتخر بأنها لا تخرج منه إلا محمولة على النعش إلى القبر»[3].

وراح يؤكد في فصل «حجاب النساء» على هذه الصور فقال: «وكان إذا عرض للمرأة سفر اتخذ كل احتياط ليكون سفرها ليلاً حتى لا يراها أحد من الناس، وحيث كانت أم الرجل أو

---

(١) الأعمال الكاملة لقاسم أمين، ص ٣٦٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٦٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٧.

أخته أو ابنته يستحي أن تجلس معه على مائدة واحدة»[1].

هذا الحجاب الفاصل بين الذكور والإناث لدرجة أن يصبح المجتمع وكأنه مقسوم إلى عالمين متباينين العلاقة بينهما تقوم على تبعية النوع الأنثوي للنوع الذكوري بما يخالف الشرع والعقل والذوق السليم، هذا الحجاب المانع لحقوق الأنثى هو الذي أعلن قاسم أمين الحرب عليه، ونادى بأعلى صوته إلى تخليص المجتمع منه ومن آثاره، وأبى أن يعتبر هذا الحجاب مجرد عادة خاصة بالمجتمعات الإسلامية لا يقرها الدين، وإنما عدها من العادات الدخيلة على البيئات المسلمة، فكل «من عرف التاريخ يعلم أن الحجاب دور من الأدوار التاريخية لحياة المرأة في العالم»[2]، وبعد أن يسرد الشواهد التاريخية على ما يقول مبتدئاً بنساء اليونان ومنتهياً بالتاريخ المتأخر لأسبانيا وأميركا يوم كانت تابعة لها يخلص قائلا:

«ومن هذا يرى القارئ أن الحجاب الموجود عندنا ليس خاصاً بنا، ولا أن المسلمين هم الذين استحدثوه، ولكنه كان عادة معروفة عند كل الأمم تقريباً ثم تلاشت طوعاً لمقتضيات الاجتماع، وجرياً على سنة التقدم والترقي»[3].

وبعد أن اختار هذا الفهم في موضوع الحجاب توجه لإقناع القارئ من خلال محورين فقال: «وهذه المسألة المهمة يلزم البحث فيها من جهتيها الدينية والاجتماعية»[4].

أما الجهة الدينية فكانت - على الأرجح - من كتابة الشيخ محمد عبده، أو إملاءاته، أو إعانته وإشرافه المباشر. ومعرفة دور محمد عبده في الكتاب تساعد الباحث في فهم موقف قاسم أمين في دعوته إلى السفور عند حد كشف الوجه والكفين.

---

(١) الأعمال الكاملة، لقاسم أمين، ص ٣٥١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٥١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٥١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٥١.

رفاعة الطهطاوي:

إذا كانت قضية السفور بمعنى الكشف عن السيقان والأذرع والصدور والشعور، لم تكن مطروحة في فكر قاسم أمين (١٨٥٦ - ١٩٠٨م) فمن باب أولى أنها لم تكن مطروحة في عصر الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣م) الذي توفي قبل قاسم أمين بأكثر من ربع قرن.

فالطهطاوي مع حجاب المرأة في لباسها الشرعي الذي يستر أعضاءها التي تحرم الشريعة كشفها أمام الأغراب، وينطلق من الحكم الشرعي في منع التبرج والسفور فيقول: «ومن المعلوم أن التزين المطلوب من النساء، إنما هو لأزواجهن أو لمن في بيتهن»، «في أنفسهم لا يتبرجن به للرجال الأجانب كعادة الأعاجم المبنية على اختلاط الرجال بالنساء، فإن هذا لا يخلو من الاستحسان الذي يترتب عليه الافتتان»[1].

بل إنه يعتبر «الصيانة والستر»[2] من حقوق الزوج على زوجته، وبنص واضح حاسم يقول: «ويجب على المرأة الاحتجاب من الأجانب، ويحرم على الرجل النظر إلى شيء من المرأة الأجنبية، ولو زوجة لأخيه أو أختاً لزوجته، ولو في حالة أمن الفتنة، وكذلك نظر المرأة إلى الأجنبي حرام، ولو زوجاً لأختها، ما لم يكن محرما، ويحرم أن يخلو رجل بأجنبية»[3].

ومعلوم أن القول بحرمة النظر إلى شيء من المرأة الأجنبية، من لوزام القول بحرمة كشف المسلمة ما أمر الله بستره، فالطهطاوي في تأكيده على حجاب المرأة يؤصل الرؤية الشرعية بصورتها الصحيحة والمتكاملة، ثم ينتقل من الحكم الإجمالي إلى التفاصيل والاستثناءات التي تميلها الضرورات والحاجات فيما يخص أحكام النظر إلى الأجنبية المحجبة فيقول: «ولا يجوز النظر فيما لا يحل إلا بأسباب: أحدها: النظر للمداواة بقدر الحاجة، ثانيها: النظر للوجه والكفين لمن يريد أن يتزوجها، ثالثها: النظر في المعاملة المفتقرة للشهادة عليها، والتعريف لها، ونحو ذلك مما تدعو إليه ضرورة المعاملة، فينظر الشاهد إلى الوجه لا غير، رابعها: المعلم ينظر بقدر الحاجة والضرورة»[4].

فقضية حجاب المرأة بمعنى ستر أعضائها التي لم تبح الشريعة كشفها للأجانب يقف

---

(١) المر د الأمين للبنات والبنين، (٢/٦٤٠)، الأعمال الكاملة، قيق محمد عمارة.

(٢) المر د الأمين للبنات والبنين، ٦٤٠/٢، الأعمال الكاملة، قيق محمد عمارة.

(٣) المصدر نفسه، ٦٤٣/٢.

(٤) المصدر نفسه، ٦٤٤/٢.

منها الطهطاوي، موقف الفقيه الملتزم بحدود الشرع الموافق لما اتفق عليه فقهاء الأمة، وإن يكن له رأي في جزئية معينة فهو اجتهاد معتبر له فيه نظائر من علماء الأمة ومجتهديها.

أما الحجاب معنى «حجبها في المنزل كما كان موقف أنصار العصور الوسطى... فالرجل الذي دعا إلى تعليم المرأة وعملها كان يطلب، بديهة أن تخرج المرأة من منزلها إلى هذه الميادين والساحات والمجالات»[1].

ولم يترك الطهطاوي دعوته لخروج المرأة إلى العمل وطلب العلم من دون ضوابط شرعية، وإنما فرق بين «الخلوة» وبين (الاختلاط) لضرورة حياتية تجيزها الشريعة، فالخلوة التي هي مظنة الشبهة، أو الداعية إلى الزلل والانحراف، وتكون من مقدمات المعاصي ووسائلها، يقف الطهطاوي مع تحريمها مقرراً «يحرم أن يخلو رجل بأجنبية»[2].

أما إذا انتفت صورة الخلوة وحكمها بحيث زاد عدد المجتمعين من الجنسين في مجالات العمل المشروع والظروف المأمونة، فإنه وإن أطلق على هذه الحالة لفظة «الخلوة» فإنه يجيزها قائلا: «ولا بأس أن يخلو رجال أو عدة رجال بنسوة ثقات، لا رجل أو عدة رجال بواحدة»[3]. كلامه هذا بالنسبة للرجال الأجانب عن المرأة «أما ذوو المحارم من النسب والرضاع والمصاهرة، وهم الذين لا يحل تزوج بعضهم بعضاً أبداً فتجوز لهم الخلوة»[4].

ففي حديث الطهطاوي عن الحجاب بكلا معنييه «اللباس الشرعي» و«المجتمع الانفصالي» أو الاختلاط المشروع بضوابطه، يتكلم بلسان الفقيه المسلم، إذ لا تبدو لديه - وهو من طلائع المبتعثين إلى باريس - نزعات تلفيقية أو توفيقية ظاهرة. لكن عندما ينتقل الطهطاوي في وصفه لباريس ومدنيتها وأحوال أهلها وفنونها وعلومها وقوانينها، فإنه وإن أبدى رؤى نقدية تجاه تلك المدينة إلا أنه لم يسلم من الوقوع في الانبهار مما جعله يتخذ مواقف تبريرية لمسالك شائنة، فضلاً عن المنهج التوفيقي الذي بسطنا رأينا فيه في مقدمة الرسالة.

وإذا كان الشيخ رفاعة أصيلاً في رؤيته لحجاب المسلمات واحتجابهن، فإننا سوف نندهش

---

(١) رفاعة الـ هـ ـاو ، را د التنوير في العصر ا ديث، ص ٣٥٢.

(٢) المرشد الأمين للبنات والبنين، ٢/٦٤٣.

(٣) المصدر نفسه، ٢/٦٤٤.

(٤) المصدر نفسه، ٢/٦٤٤.

لموقفه من سفور الفرنسيات واختلاطهن حيث إنه نظر إليهن بغير العين التي رأى فيها حجاب المسلمات، ففي الفصل السابع وتحت عنوان: «منتزهات باريس» من كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» يتحدث عن مراقصة الرجال للنساء بروح المعجب والمدافع حين وصف محال الرقص المسمى «بالبال» فقال: «ويتعلق بالرقص في فرنسا كل الناس وكأنه نوع من العياقة والشبلنة[1]، لا من الفسق فلذلك كان دائما غير خارج عن قوانين الحياء، بخلاف الرقص في أرض مصر فإنه من خصوصيات النساء، لأنه لتهيج الشهوات، وأما في باريس فإنه نمط مخصوص لا يشم منه رائحة العهر أبداً، وكل إنسان يعزم امرأة يرقص معها، فإذا فرغ الرقص عزمها آخر للرقصة الثانية وهكذا، وسواء كان يعرفها أو لا يعرفها، وتفرح النساءِ بكثرة الراغبين في الرقص معهن، ولا يكفيهن واحد ولا اثنان، بل يحببن رؤية كثير من الناس يرقص معهن لسآمة أنفسهن من التعلق بشيء واحد، قال الشاعر:

أيا من ليس يرضيها خليل	ولا ألفا خليـــل كل عـــام
أراك بقية من قوم مـوسى	فهم لا يصبرون على طعام

وقد يقع أن من الرقص رقصة مخصوصة يرقص الإنسان ويده في خصارة من ترقص معه، وأغلب الأوقات يمسكها بيده، وبالجملة مس المرأة أيا ما كانت في الجهة العليا من البدن غير عيب عند هؤلاء النصارى»[2].

تساؤلات كثيرة تزدحم في الذهن من قراءة هذا الوصف الذي خلع فيه كاتبه على أجوائه الماجنة رداءً أخلاقياً.

كيف غاب عن ذاكرة الطهطاوي وصفه لملابس الفرنسيات «بالخلاعة»[3] قبل صفحتين من حديثه عن حفلة الرقص هذه؟

وكيف صار الرقص المختلط نوعا من اللياقة لا من الفسوق؟ وكيف تظل الراقصة التي لا يشبعها واحد ولا اثنان ولا ألف خليل غير خارجة على قوانين الحياء!! وكيف يتحول مفهوم الدياثة إلى «السآمة»!؟ بل ويلتمس لهم العذر الديني فيكون تلمس الغرباء للنصف العلوي من

---

(١) العيا ة والشبلنة، كلمتا عاميتا عنيا الأنا ة والفتور. انظر: محمد محمد حسين، ا سـ م والحضارة الـ ربية، ص ٣٦.

(٢) خلي الأبريز في لخي باريز ٢/١٢٢ - ١٢٣.

أجساد النساء ليس عيباً عند النصارى؟ فرفاعة لم يحاكم هذا السلوك الشائن وهذه المجاهرة بالمعصية إلى الشريعة الإسلامية، ولا إلى شريعة النصارى ولا إلى مبادئ الفطرة العامة التي تؤثم ما يصف، وفوق هذا كله تبلغ الهزيمة النفسية مداها عندما يقارن بين رقص الفرنسيات ورقص الشرقيات فيكون رقصهن بريئاً ورقص نساء الشرق وبلده متهما بالشهوانية!!

إنني مع الدكتور محمد محمد حسين في قناعته على حسن قصد الطهطاوي وغيره من رجال المرحلة الأولى، لاتصال المسلمين بالحضارة الغربية[1]، فلست في صدد مناقشة المقاصد والحكم عليها أو التشكيك فيها، ومع تسليمنا بسلامة النوايا، بل إن قناعتنا بصدقهم في خطاباتهم النهضوية هو الذي يفسر لنا الازدواجية والتناقض في خطاب رجال المدرسة التوفيقية.

وكما قدمنا في هذه الدراسة من أن الطهطاوي من خلال هذا النص صورة من صور ضحايا الانبهار، والمعادلة النفسية تقول: (الانبهار «يؤدي إلى» الانصهار «يؤي إلى» الاندثار)، ويختلف نوع الاندثار ودرجته من شخص لآخر بحسب الحصانة والأصالة ومدى التأثر إلى آخر الملابسات التي تحوط كل منهم. وإليك نصاً تطبيقياً على ما نقول يخبرنا به الطهطاوي نفسه وفي نفس الصفحات التي يستعرض بها رقص أهل باريس يقول: «ومن المتنزهات محال الرقص المسماة (البال) وفيه الغناء والرقص، وقل أن دخلت ليلاً في بيت من بيوت الأكابر إلا وسمعت به الموسيقى والمغنى، ولقد مكثنا مدة لا نفهم لغنائهم معنى أصلا لعدم معرفتنا بلسانهم، ولله در من قال في مثل هذا الأمر:

ولم أفهم معانيها ولكن ... ودت كبدي فلم أجهل شجاها

فكنت كأنني أعمى معنى ... يحب الغانيات ولا يراها[2]

فهو يحكي لقرائه تجاربه الشخصية مع عالم الغناء والموسيقى، والرقص في صالونات الأسر «الارستقراطية» الفرنسية، مبدياً مدى تأثره ونشوته من خلال اختيار بيتين من الشعر

---

(١) الإسلام والحضارة الغربية، ص ٣٨.

(٢) تخليص الابريز في تلخيص باريز، ٢/١٢١ – ١٢٢.

العربي للدلالة على مشاعره التي انجذبت بشوق إلى ما لا يفهم معناه من كلام المغني الفرنسي، كحب الغانيات بلا رؤية، فكيف سيكون طربه لو فهم المعاني؟!

إنه صادق في التعبير عن أحواله الوجدانية، وهو موقف دال على عظيم الانبهار. وعند النظر إلى مجمل كلامه عن الرقص الفرنسي وأدبيات الراقصين نشعر أن الطهطاوي - بقصد أو من دون قصد - كان يقوم بعملية التسويق للفن الباريسي من خلال التشويق، والمقارنة بين ما كتبه بقلم الأصالة عن الحجاب والاحتشام والستر وضوابط الاختلاط وبين ما أبداه من اعجاب بأجواء الاختلاط وتبادل الرقصات والدفاع عن الحفلات الباريسية، تدلنا على النزعة الازدواجية التي غلبت على كثير من أصحاب المدرسة التوفيقية.

لم يتخيل الطهطاوي وهو يعرض ثقافة الباريسيين في الفنون والرقص المختلط، أن هذه المسالك ستزحف إلى بلاد المسلمين وتنسخ ما كان يدعو إليه ويؤكد عليه في التزام أحكام وآداب الحجاب حتى جاء اليوم الذي أصبحت فيه حفلات الرقص في الشرق صورة مشوهة عن النسخة الباريسية الأصلية، يصدق عليها وصف العلامة مصطفى صبري «العربي الجاهلي القديم كان إذا بشر بالأنثى يتوارى من القوم من سوء ما بُشر به أيمسكه على هون أم يدسه في التراب، والعربي الحديث العلماني يبدأ خطبته بقوله: «سيداتي سادتي ولا يتوارى من القوم عندما خاصر قرينته رجل غيره وراقصها بين ظهرانيهم، لعلمه بأن له عوضا في أن يخاصر هو الآخر قرينة ذلك الرجل أو قريبته، وفي الحقيقة إن هذا العربي أيضا جاهلي ولكن من طراز آخر»[1].

صحيح أن آراء التوفيقيين جاءت خاطفة وعرضوها بعجالة وقد تبدو ضئيلة التأثير السلبي، ولكن أهمية الطهطاوي ترجع إلى أنه قد جلب هذه البذور الغربية وألقاها في التربة الإسلامية، دون أن يسبر أغوارها البعيدة، وجاء بعده من تعهدها بالسقي والرعاية حتى نمت وضربت جذورها في الأرض[2].

---

(١) مصطف صبري، موقف العق والعلم والعالم، ١/٤٤٢ - ٤٤٣.

(٢) محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، ص ١٩.

موقف محمد عبده من الحجاب[1]:

لمعرفة موقف محمد عبده واجتهاداته في موضوع الحجاب، علينا أن نُنَوهُ بما قررناه سلفاً بقصة العلاقة بين محمد عبده وكتاب تحرير المرأة، هل هو مؤلفه؟ أم قاسم أمين؟ أم أنه جاء ثمرة لجهد مشترك بينهما؟ أم أن الشيخ أوحى بأفكاره العامة وقام قاسم ببلورتها وإخراجها؟ أم أن (عبده) كان يشرف ويراجع مصححاً ومضيفاً ومعدلاً ومؤصلاً لما كان يكتبه تلميذه؟ أم أنهما تقاسما فصول الكتاب ثم ضماهما إلى بعض فخرج هذا السفر بعد أن تكفل الشيخ بكتابة القسم الذي يخص المسائل الشرعية «الحجاب الشرعي، والزواج، وتعدد الزوجات، والطلاق» وتكفل قاسم بتناول ذات المسائل من الوجهة الاجتماعية والتربوية وبقية الموضوعات الأخرى.

أياً كانت النتيجة، فإن المتفق عليه والثابت لدى جمهرة الدارسين لهذه القضية أن لمحمد عبده بصمات ظاهرة ودوراً كبيراً في مادة الكتاب وميلاده، ويكفي أنه كان راضياً عن هذا المصنف، والإنسان يرضى عن ما يوافق قناعاته بل إنه ساند الكتاب ومؤلفه بامتناعه عن الاستجابة للذين طلبوا منه إصدار فتوى رسمية ضد الكتاب أسوة بجهود فقهاء عصره، ولموقعه البارز في الفتيا. وزاد في نصرة الكتاب، والدفاع عنه عن طريق «رشيد رضا» تلميذه والكاتب الإسلامي الوحيد الذي أدار ظهره لصف المعارضين وكتب في «المنار» يشيد بكتاب «تحرير المرأة»!! وبما أن هذا هو دور الشيخ محمد عبده وموقفه المؤيد من الكتاب، فإنه من باب أولى، سيكون مؤيدا للمسائل الشرعية الواردة فيه، إن لم يكن هو الذي انفرد بكتابتها، ومن هذه المسائل قضية الحجاب التي جعلها قاسم في فصلين:

الأول: تناول مبحث الحجاب في جانبه الشرعي تحت عنوان: «الجهة الدينية»[2].

والثاني: بين رأيه في الحجاب من الزاوية الاجتماعية والتربوية، وجاء تحت عنوان «الجهة الاجتماعية»[3].

---

(١) هذا أول مطل بدأت البحث فيه مرجحا أن الفصول الشرعية من كتاب «تحرير المرأة» من تـ ليف محمد عبد وتبين لي لاحقا أن نسبة الكتاب لصاحبه (قاسم أمين)، أصوب ولذا لم ننسـ المباحث الشرعية الأ ر في كتاب «تحريرالمرأة» مد عبد في مناقشتنا العلمية وأتر هذا المبحث كما هو بغية الاستفادة من رأي الأستا ين الفا لين اللذين سو يناقشان الرسالة وعليه تتم القناعة الأ يرة.

(٢) «تحرير المرأة»، الأعمال الكاملة، ص ٣٥٢ – ٣٥٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٩ – ٣٧٣.

ولما رجح الدكتور محمد عمارة انفراد محمد عبده بكتابة الفصول الشرعية[1] لكتاب تحرير المرأة، أدرج هذه الفصول، ومنها مبحث الحجاب من «الجهة الدينية» في الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، وإليه سوف تكون الإحالة.

نفي النقاب:

لم يقف الشيخ محمد عبده في بحثه لحكم الحجاب الشرعي بترجيح كشف الوجه والكفين على سترهما، وإنما جزم بنفي أن تكون النصوص الشرعية دالة على ستر الوجه أو مشيرة إلى الانتقاب وختم بحثه قائلا: «والحق أن الانتقاب والتبرقع ليسا من المشروعات الإسلامية ولا للتعبد ولا للأدب، بل هما من العادات القديمة السابقة على الإسلام والباقية بعده»[2].

وقد مهد لهذه النتيجة الجريئة في مطلع بحثه بتقرير مسلمة إيمانية يتفق عليها جميع المسلمين فقال: «لو أن في الشريعة الإسلامية نصوصاً تقضي بالحجاب، على ما هو معروف الآن عند بعض المسلمين، لوجب على اجتناب البحث فيه، ولما كتبت حرفاً يخالف تلك النصوص مهما كانت مضرة في ظاهر الأمر، لأن الأوامر الإلهية يجب الإذعان لها بدون بحث ولا مناقشة»[3].

بين هذه المقدمة وتلك النتيجة، بسط الشيخ أدلته في نفي وجوب الحجاب الساتر للوجه واعتبره من العوائد الدخيلة على المجتمع المسلم بسبب مخالطتهم لبعض الأمم ثم ما لبثوا أن

---

(١) يرى الدكتور السيد أحمد فر أن رأي محمد عمارة مبال فيه ويحتا لى دليل ويقول: «والأرج أنها من فكر الشي محمد عبده و نشا كاتبها فالشي هو الذي وجه الأفكار وأرشد لى ما يحتاجه الكاتب من نصوص الكتاب والسنة وكتب الفقه الإسلامي...» والذي أراه أن المحصلة واحدة في نسبة الأفكار أو الكتابة لى الشي عبده. انظر: «الم امرة على المرأة المسلمة»، ص ٧٦ – ٧٧.

(٢) الأعمال الكاملة لمحمد عبده، جمع وتحقيق د. محمد عمارة، ٢/١١١.

ما أل ليه الشي من أن الانتقاب والتبرقع من العادات السابقة على الإسلام كلام وجيه، وملاحظة قلما يشير ليها الباحثون ولقد أثبتت الدكتورة ينب جكلي في بحثها (اهرة حجاب المرأة في الأدب ا اهلي)، وجود الحجاب في ذل العصر، من خلال أقوال الشعرا ، وأخبار الرواة، بشكل ير مباشرة، وصري تارة أخرى، حين ذكر الشعرا القنا والبرقع واللثام وا مار والنصيف والملا ة والريطة... وعللت وجود هذه الظاهرة بأنها عرف وتقليد لا شر متبع، ولعلها كانت بقية من بقايا الدين الحنيف، أو نتيجة التأثر باليهود والنصارى الذين كانوا يجاورون العرب أو يعايشونهم أو ر ا كان لغيرة الرجل وحيا لمرأة أثر في ذل . انظر بحثها في (مجلة الأحمدية)، دوية محكمة تصدر عن دار البحو للدراسات الإسلامية و حيا الترا ، دبي، العدد الأول المحرم ١٤١٩هـ – مايو (آيار) ١٩٩٨م، ص ٣٤٩ – ٣٧٧.

(٣) الأعمال الكاملة، ٢، ص ١٠٥.

ألبسوها لباس الدين.

وقناعة الشيخ عبده بعدم وجود نص «في الشريعة يوجب الحجاب على هذه الطريقة المعهودة»[1] في عصره جعلته يناقش الأدلة التي يركن إليها مخالفوه القائلون بوجوب تغطية الوجه.

وتعد آيات سورة النور[2] أول هذه الأدلة وأكثرها شهرة عند المفسرين والفقهاء لا سيما الاستثناء الذي وقع في معناه الخلاف، فكان لا بد أن يدلي الشيخ برأيه في قوله تعالى (ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها) قال: «واتفق الأئمة على أن الوجه والكفين مما شمله الاستثناء في الآية[3] ثم قام بتعزيز رأيه بأقوال فقهاء المذاهب الأربعة ففصل القول في المذهبين الحنفي والشافعي ولخص اجتهاد المذهبين الآخرين بقوله: «وحكم الوجه والكفين وأنها ليست بعورة معروف كذلك عند المالكية والحنابلة»[4].

وبعد الانتهاء من بحث الموضوع فقهياً، يدعم الشيخ رأيه الرافض لحجاب الوجه بالواقع العملي، جاعلاً منه وسيلة إعاقة اجتماعية يضر بمصالح المرأة وحقوقها لوجه المرأة يشترك فيه الإضرار بالمصلحة العامة مع الحجاب بمعنى المجتمع الانفصالي.

يقول الشيخ عبده: «خولت الشريعة للمرأة ما للرجال من الحقوق، وألقت عليها تبعة أعمالها المدنية والجنائية، فللمرأة الحق في إدارة أموالها والتصرف فيها بنفسها، فكيف يمكن لرجل أن يتعاقد معها من غير أن يراها ويتحقق شخصيتها»[5]، وكون الشيخ عبده مارس القضاء فإنه يستثمر مشاهداته وما احتفظت به ذاكرته من سلبيات يرجعها إلى صورة الحجاب الدارج في مجتمعه فإنه يطرح الإشكال في جانبه العملي فيقول: «ومن غريب وسائل التحقيق أن تحضر المرأة مغلفة من رأسها إلى قدميها، أو تقف من وراء ستار أو باب، ويقال للرجال: ها هي فلانة التي تريد أن تبيعك دارها أو تقيمك وكيلاً في زواجها مثلاً، فتقول المرأة: بعت، أو: وكلت أو يكتف بشهادة شاهدين من الأقارب أو الأجانب على

---

(١) المصدر نفسه، جـ٢، ص ١٠٥.

(٢) ا يـة (٣٠، ٣١).

(٣) الأعمال الكاملة لمحمد عبده، ١٠٦/٢.

(٤) المصدر نفسه، ١٠٧/٢.

(٥) المصدر نفسه، ١٠٧/٢.

أنها هي التي باعت أو وكلت والحال أنه ليس في هذه الأعمال ضمانة يطمئن إليها أحد. وكثيراً ما أظهرت الوقائع القضائية سهولة استعمال الغش والتزوير في مثل هذه الأحوال، فكم رأينا أن امرأة تزوجت بغير علمها، وأجرت أملاكها بدون شعورها، بل تجردت من كل ما تملكه على جهل منها، وذلك كله ناشئ من تحجبها وقيام الرجال دونها يحولون بينها وبين من يعاملها»[١]. ويحمل محمد عبده القضاء شطراً من هذه المسؤولية في تعثر التحقيق القضائي في الجنايات وغيرها لغفلة قضاة المحاكم وتساهلهم في رعاية واجبهم «لأنهم يقبلون أن تحضر المرأة أمامهم مستورة الوجه، وهي مدعية أو مدعى عليها أو شاهدة، وذلك منهم استسلام للعوائد»[٢]، ومن ثم يسهل الغش، ولما كان ستر وجه المرأة يتسبب بتفويت فوائد كثيرة في النزاعات والخصومات قال عبده كلمته للقضاة «ولا أظن أنه يسوغ للقاضي أن يحكم على شخص مستتر الوجه ولا أن يحكم له، ولا أظن أنه يسوغ له أن يسمع شاهداً كذلك»[٣].

أما على صعيد نشاط المرأة الحركي الاجتماعي الطبيعي، فإن عبده يعتبر الحجابين «ستر الوجه»، و«المجتمع الانفصالي» كلاهما يخالف مقاصد الشريعة التي جاءت لرفع الحرج عن الناس وقدمت اليسر على العسر، ويناقش موجبي الحجاب والاحتجاب عن طريق تساؤلات استنكارية فيقول: «كيف يمكن لامرأة محجوبة أن تتخذ صناعة أو تجارة للتعيش منها إن كانت فقيرة؟ كيف يمكن لخادمة محجوبة أن تقوم بخدمة بمنزل فيه رجال؟ كيف يمكن لتاجرة محجوبة أن تدير تجارتها بين الرجال؟ كيف يتسنى لزارعة محجوبة أن تفلح أرضها وتحصد زرعها؟ كيف يمكن لعاملة محجوبة أن تباشر عملها إذا أجرت نفسها للعمل في بناء بيت أو نحوه؟!»[٤].

يرى الشيخ أن هناك تآزراً بين الحكم الشرعي الخاص في إباحة كشف الوجه فيقول: «هذه هي نصوص القرآن وروايات الأحاديث وأقوال أئمة الفقه كلها واضحة جلية في أن الله قد أباح للمرأة كشف وجهها وكفيها، وذلك للحكم التي لا يصعب إدراكها على كل من

(١) المصدر نفسه، ٢/١٠٧.

(٢) المصدر نفسه، ٢/١٠٨.

(٣) المصدر نفسه، ٢/١٠٨ – ١٠٩.

(٤) المصدر نفسه، ٢/١٠٧ – ١٠٨.

عقل»[1]، وبين مراعاة الشريعة بمقاصدها وروحها للواقعية المبنية على رفع الحرج والمشقة عن الناس فيما يخص ضرورة المعاش لذا قال الشيخ: لا ريب أن ما ذكرنا من مضار التحجب يندرج في حكمة إباحة الشرع الإسلامي لكشف المرأة وجهها وكفيها، ونحن لا نريد أكثر من ذلك[2]، ويضيف إلى أدلته الشرعية والواقعية العملية، التي ساقها في إثبات بدعية ستر وجه المرأة عنده، أدلة ومناقشة عقلية بحتة للذين يكثرون الحديث عن الخوف على الرجال من الافتتان بوجوه النساء إذ يرى عبده «أن المرأة ليست بأولى من الرجل بتغطية وجهها»[3]، لأن الأوامر الواردة بغض البصر تشمل الفريقين الرجال والنساء، ويتساءل: «عجبا؟ لم يؤمر الرجال بالتبرقع وستر وجوههم عن النساء إذا خافوا الفتنة عليهن؟! هل عزيمة الرجل أضعف من عزيمة المرأة، واعتبر الرجل أعجز من المرأة عن ضبط النفس والحكم على هواه؟ واعتبرت المرأة أقوى منه في كل ذلك...»[4]، ثم يسلك الإمام منهج قلب الدليل على أصحابه المعروف عند المناطقة، إذ أن هذا النقاب الذي يزعم البعض أنه يدرأ الفتنة، هو محرك كوامن التطلع لدى الرجال بما يخفيه من جمال مما يزيد الافتتان به في صورته القائمة[5]، ويختم بحثه في الحجاب بتناول الآيات من سورة الأحزاب: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٣٢﴾ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ﴾[6]، التي تتعلق بالحجاب بمعنى قصر المرأة في بيتها والخطر عليها بأن تخالط الرجال.

يقول الشيخ: «الكلام فيه ينقسم إلى قسمين: ما يختص بنساء النبي ﷺ وما يتعلق بغيرهن من نساء المسلمين، ولا أثر في الشريعة لغير هذين القسمين»[7].

ويرى أنه لا يوجد خلاف في جميع كتب الفقه من أي مذهب كان ولا في كتب التفاسير أن نصوص الآيات من سورة الأحزاب خاصة بنساء النبي ﷺ أما القسم الثاني: فغاية ما ورد

(١) المصدر نفسه ٢/١٠٩.
(٢) المصدر نفسه، ٢/١٠٩.
(٣) المصدر نفسه، ٢/١١٠.
(٤) المصدر نفسه، ٢/١١٠.
(٥) من المفارقات في هذا المقام أن محمد فريد وجدي، وهو توفيقي النزعة، وتوفي بعد محمد عبده بنصف قرن إلا سنة ١٩٥٤م دافع عن ستر وجه المرأة في كتاب «المرأة المسلمة» الذي ألفه في الرد على قاسم أمين، وسنبين وجهة نظره، وللمقارنة انظر كتابه السالف، ص ١٤١.
(٦) سورة الأحزاب، الآية (٣٢).
(٧) الأعمال الكاملة لمحمد عبده ٢/١١١.

في كتب الفقه عن حديث النبي ﷺ، نهى فيه عن الخلوة، ودلل على كلا القسمين بما يؤيد اجتهاده[1].

استدراكات:

من المآخذ المنهجية التي تضعف رأي الشيخ واجتهاداته في القول بعدم وجوب ستر وجه المرأة، وإخراجه لهذه القضية من دائرة الخلاف الفقهي المعتبر مفسرا الآيات الواردة في الحجاب على أنها قطعية الدلالات على ما أراد. وبالرجوع إلى المصادر الفقهية وكتب التفسير نجد أن الخلاف وتعدد أقوال المجتهدين فيها ناشئ منذ الصدر الأول[2] وهذا يجرنا إلى القول بأن الشيخ عبده أصدر حكماً عاماً في قضية لم يتتبعها بالاستقراء، كما أنه أسقط باب سد الذرائع في حديثه عن الافتتان بوجوه النساء، وقام بقياس خاطئ على وجوه الرجال التي لم تأمر الشريعة بسترها.

وإرجاعه ستر الوجه إلى أعراف أو عادات سابقة على الإسلام يعتبر حجة واهية غير ملزمة لمخالفيه، حيث إن ذلك ينتقض عليه، فالأصوليون يقررون أن من الأعراف التي كانت قبل الإسلام، وجاء الإسلام معتبراً لها أنها تؤول بذلك، من كونها عرفاً إلى سنة تقريرية، أي أنها ترتقي من كونها عرفاً اعتبره الشارع إلى أحد أوجه السنة، بل أنهم - الأصوليين - يعطونها بذلك، مرتبة تجعلها تخصص النصوص الشرعية، لا باعتبارها عرفاً أقره الشارع وإنما لصيرورتها لسنة تقريرية، ومن ذلك ستر الوجه والكف بالنقاب والجلباب والقفاز ونظائر ذلك في الشرع كثيرة ومشتهرة، فمثلاً في الديات وكونها مائة من الإبل، كان عرفاً جاهلياً حيث أن أول من سنها كذلك هو عبدالمطلب في حادثة فدائه لابنه عبدالله المشهورة، فكان ذلك من العرف الذي أقره الشارع، فآل إلى السنة التقريرية، بل والسنة القولية في قول النبي ﷺ في كتاب عمر بن حزم الذي بين فيه الفرائض والسنن والديات: (وفي النفس

---

(١) الأعمال الكاملة لمحمد عبده، ٢/١١١ - ١١٣.

(٢) انظر أقوال المفسرين والفقهاء من المتقدمين والمتأخرين مع مناقشة مستفيضة للقائلين بعدم وجوب ستر وجه المرأة، كتاب «عودة الحجاب» لمحمد أحمد المقدم، ٣/١٨١ - ٤١٢، وكتاب (حجاب المسلمة بين انتحال المبطلين وتأويل الجاهلين) للدكتور محمد فؤاد البرازي، ص ١٤٣ - ٢٣٦.

مائة من الإبل)[١].

وذكر الشواهد والأمثلة على أعراف ما قبل الإسلام والتي آلت إلى السنة التقريرية يطول، ونحن لا نختلف مع الشيخ عبده في أن النقاب من عادات ما قبل الإسلام، ولكن السؤال الذي يطرح في هذا المقام هل هذا العرف مما أقره الشرع أم ألغاه؟

والجواب: أن ستر المرأة لوجهها مما أقره الشرع - بغض النظر عن الوجوب أو الندب أو الإباحة - حيث أن النبي ﷺ نهاها عن الانتقاب في الإحرام، فبمفهوم الحديث لها أن تنتقب فيما عدا ذلك.

فعلام يهدم الشيخ هذا الحكم من أساسه، ولا يرى له أي مشروعية، ونحن نناقش هنا ستر الوجه وليس في درجة المشروعية من حيث الوجوب أو الندب فالخلاف مع الشيخ في إسقاطه لهذا المبدأ بالكلية.

ونجد الشيخ بعد ذلك يبرر لرأيه بأن ستر الوجه تترتب عليه مفاسد عظيمة في مجال المعاملات والقضاء بينما نجده يغفل هنا أن ذلك مما استثناه الفقهاء للمرأة أصالة في مواطن المعاملات كالبيع والشراء، ومواطن القضاء والشهادات والتداوي، لأن ذلك مما يتساهل فيه رافعا للحرج.

رشيد رضا والحجاب:

لقد عانى الشيخ محمد رشيد رضا من نفس الظروف المتخلفة التي عانى منها شيخه محمد عبده والتي كانت تعم العالم الإسلامي، وأحد أوجه هذه التخلف ما يخص التعامل مع المرأة، وعند تناوله موضوع الحجاب يشير إلى بعض هذه المظاهر المبالغ بها «حتى صار من التقاليد أن لا يرى رجل أجنبي امرأة بالغة ولا يكلمها ولو من وراء حجاب بل صاروا يكتمون أسماء النساء، وبلغنا أن بعض المتنطعين من طلبة العلم من طرابلس الشام أمر امرأته بتغطية

(١) رواه النسائي جـ٨ ص٥٧ كتاب القسامة، باب ذكر حديث عمر بن حزام، والحاكم في المستدرك جـ١ص٣٩٥ ـ٣٩٧، والبيهقي جـ٤ ص٨٩

رأسها في داخل الدار حتى لا تراها الملائكة»[1]، فإذا كان هذا حال المحسوبين على العلم، فكيف تكون أحوال العامة. والظاهر أن بعض طلاب العلم بدلاً من أن يقوموا بتصويب العامة، نجدهم يتأثرون ويخضعون لضغط الواقع الاجتماعي ورأي الشيخ في لباس المرأة الشرعي: القول بجواز كشف المرأة لوجهها وكفيها إلا أنه يختلف مع شيخه من أنه لا يعد ستر الوجه بدعة، وإنما يدخله في الآراء المرجوحة، بينما كان شيخه يسقطه من الاعتبار الشرعي أساسا، يتبين ذلك من قول رشيد رضا في تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ الآية[2]. يقول عن الاستثناء الوارد في الآية: «أمر المؤمنات بما أمر به المؤمنين من غض وحفظ وزاد عليه نهيهن عن إبداء زينتهن للرجال إلا ما ظهر منها لضرورة التعامل والقيام بالأعمال المشروعة من دينية ودنيوية وفسره العلماء المختلفو المذاهب بالوجه والكفين والملابس الظاهرة كالقناع والجلباب»[3]، فهو يقرر وجود خلاف بينهم في فهم الاستثناء ولهذا لم يسقط قناع الوجه، مع يقينه أن السنة الشارحة للكتاب تدل على «عدم وجوب ستر الوجه»[4]، وإذا كان محمد عبده يهون من مسألة سد الذرائع أو لا يوليها الاهتمام المطلوب في حديثه عن الفتنة الناشئة من كشف وجوه النساء فإن تلميذه رشيد رضا، في عموم حديثه عن الحجابين «المجتمع الانفصالي» و«اللباس الشرعي»، يعتد بقاعدة الذريعة مع ملاحظته أن (كل ما استحدثه الناس في المدن والقرى الكبيرة من المبالغة في حجب النساء فهو من باب سد الذريعة، لا من أصول الشريعة»[5] وهذه المبالغات في فهم وتطبيق القاعدة الشرعية لم يدعه إلى إغفالها وإنما إعمالها بما يوافق مقاصد الشرع ويحقق مصالح الخلق.

يقول: «إن سد ذرائع الفتنة والفساد مشروع، وهو يختلف باختلاف الأعصار والأمصار، وإنما الحرام ما ثبت بنص قطعي الرواية والدلالة، وما دل على طلب تركه دليل ظني فهو

---

(١) رشد رضا، نداء للجنس اللطيف، ص ١٨٥.

(٢) سورة النور، الآية (٣١ - ٣٢).

(٣) نداء للجنس اللطيف، ص ١٧٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

مكروه، وكل رجل وامرأة أعلم بحال نفسه ونيته، وحال قومه وبيئته»[1].

فريد وجدي والعودة للحجابين:

إذا كان محمد رشيد رضا قد خفف من حدة الطرح الذي سلكه محمد عبده في موضوع حجاب المرأة، وكان أكثر ضبطاً للمسألة في تأصيلها الشرعي، فإن محمد فريد وجدي، رجع بقضية الحجاب إلى ما قبل محمد عبده، فقال بما لم يكن متوقعاً حيث انتصر للحجابين معاً «ستر وجه المرأة»، و«المجتمع الانفصالي» من جهة توزيع أدوار كل من الأنثى والذكر في الحياة مع ضرورة التأكيد على أن وظيفة المرأة التي خلقت لها هي تدبير المنزل وإن أدى ذلك إلى عزلة المرأة في حجاب بيتها.

والغرابة ترد على الأذهان من كون فريد وجدي توفي عام ١٩٥٤م أي بعد محمد عبده بنصف قرن وبعد رشيد رضا بعشرين عاما تقريباً، فهو يعيش مظاهر السفور المتزايد والاختلاط المنتشر في الجامعات والعمل والمرافق العامة وأصبح واقعاً مفروضاً فما الذي حمله على الدفاع عن الحجابين والدعوة إلى العودة إليهما؟ مع قناعته الجزئية في أن واقع الحجاب المتشدد لا يخلو من شر حيث يقول: «أنا لا أنكر في الحجاب شراً ولكني أعتقد أنه مانع من شر أكبر فهو بهذه الصفة يعتبر خيراً كما أني لا أنكر أن تسلح الأمم ضد بعضها شر ولكني لا أنكر أنه دافع لشر أكبر فهو بتلك الصفة يعتبر خيراً أيضا. فالواجب علينا معشر الناس أن لا نتابع أميال أنفسنا في كل شيء فإن أكثر ما نطلبه لا نناله وفي بعض ما نناله أشياء ما كنا نتوقع حدوثها لو تجلت لنا قبل تمنيها في مظاهرها لكنا بعدنا عنها بعد المشرقين»[2]، فهو شر لا بد منه، أو أنه أخف الشرين، ولعل الذي حمله على هذا الرأي مشاهداته ومعايشاته اليومية لما آل إليه وضع المرأة المسلمة من تجاوز لدعوى قاسم أمين الذي فتح الباب ولكن المرأة العصرية اقتلعت الباب نهائيا وردمت السور، وفريد وجدي ينطلق

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٢) المرأة المسلمة، ص ١٥٥.

من قاعدة ازدياد انفراج زاوية الفساد مع الزمن يقول: «نعم إن ذلك الفساد النسائي نما على حسب القاعدة الطبيعية: بدأ صغيرا حقيرا ثم استطار شره حتى صار داء عضالاً فتك بالجسم كله دفعة واحدة»[1] وهذا ما حصل بالفعل واعترفت به قرينة قاسم أمين في مقالها الذي نشرته مجلة (روز اليوسف) بمناسبة انقضاء خمس وثلاثين سنة على وفاة وزجها، قالت: «إنما كان قاسم ينادي بالسفور الشرعي الذي لا يزيد على إظهار الوجه واليدين والقدمين ولا يتجاوزه إلى إظهار العورات وإلى اختلاط المرأة بالرجل على النحو الحاصل الآن، وإني أعتقد أن قاسم «بك» لو كان حياً لما رضي عن هذه الحال بل لانبرى لمحاربتها، ويحزنني أن أرى الكثيرين يسئون إلى قاسم أمين إذ يحملونه المسؤولية عن هذا التهتك وينسبونه إلى دعوته فيدللون بذلك على أنهم يُسيئون فهم الدعوة»[2] ويستعين فريد وجدي باستعراض تجارب الحضارات القديمة وشهادة الفلسفة الحديثة، مستفيداً من دائرة المعارف التي ألفها[3] في سهولة الاحالة على المراجع والمواد العلمية التي استقاها من مصادرها الغربية، ليبرهن «على أن الحجاب هو الضامن الوحيد لاستقلال المرأة والكافل الفرد لحريتها ورد سطوة الرجال عنها»[4] داعيا إلى التريث في الحكم على مظاهر المدنية المادية المؤقتة وعدم اتخاذها قاعدة للحكم في شيء قبل تحليله إلى عناصره البسيطة تحليلاً دقيقاً[5] وهذه لفتة لا بد منها إذا علمنا أن كتابه يقوم على نقض كتاب «المرأة الجديدة» لقاسم أمين والذي يعد نهاية الغلو والافتتان بالغرب ودعوته للسير على خطى الغربيين وإن أدى ذلك إلى التعثر بنفس العثرات التي مر بها فكان بمثابة سفير مخلص للحضارات الغربية بخيرها وشرها[6] وبعد أن ينتهي من عرض ما تجرعه الغرب القديم والحديث جراء الحرية المفرطة وإلغاء الحجاب وإباحة الاختلاط الذي لا يحده خلق وانعكاس ذلك أولاً على حرية المرأة التي آل أمرها إلى عبودية وبهيمية، نجده يقرر «فإذا كانت أوروبا مع قوتها ومنعتها

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٢) عبا   محمود العقاد (ردود وحدود)، ص ١٧٣، والعقاد يوافق قرينة قاسم أمين في قولها عن مقاصد زوجها في تعليقه على نصها المذكور بينما يذهب مصطفى صبري في «موقف العقل» إلى الرأي المناق   في تحميل واتهام قاسم (١/٢٨٥، ٤٤٥).

(٣) انظر مصنفاته في الاعلام للزركلي ٦/٣٢٩، حيث يضع دائرة المعارف في صدارة مصنفاته لأهمية مثل هذه الموسوعة في وقته.

(٤) المرأة المسلمة، ص ١٢٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٦) انظر: الدكتور بهاء الأمير «قضية تحرير المرأة» مجلة المنار الجديد، العدد ١١، ربيع الآخر ١٤٢١هـ يوليو بحث تحليلي يطبق من خلاله فكرة السفير على قاسم أمين مستعيناً بعلم النفس.

ووسائلها تنادي بلسان دوائر معارفها وأشهر كتابها بالويل والثبور من تبرج النساء بحيث رأت أن حالتهن تهددها بسقوط سريع جداً فما بالك لو كان الشرق مصاباً بهذا الداء نفسه مع ضعفه اليوم»[1].

هذه الرؤية جعلته يدافع لا عن الحجاب فحسب بل عن مشروعية ستر الوجه وبيان الحاجة إليه، فيقول في معرض رده على قاسم أمين: «أما قولهم أنه مانع من رؤية المخطوبة وبناؤهم كثرة الطلاق وشكاوى النساء على هذا السبب فنرده بقولنا إن الاشكالية من كثرة الطلاق وظلم الرجال للنساء ليس خاصا بالمسلمين بل هو في بلاد المدنية أكثر منه لدينا فنوجه أنظار القارئ إلى الفصل الثاني عشر فإن فيه الكفاية في هذا الموضوع[2] وعند الرجوع إلى الفصل المذكور نجده يؤكد ما أقره سلفاً إذ لو كان كشف الوجه هو الكفيل الوحيد لعدم وقوع النساء في العلل التي تنسب إلى الحجاب لعدمت تلك العلل من الغرب أو لكانت فيه قليلة لا تذكر مع أن الأمر بخلاف ذلك...»[3]، وحتى الحجة التي يسوقها أنصار كشف الوجه، مستشهدين بالفلاحات[4] العفيفات المحافظات رغم سفور وجوههن، حتى هذه الحجة لم يفوتها لهم موظفاً علم النفس الغربي في أثر الاجتهاد السلوكي على الرغبات الإنسانية لينتهي إلى أن «الفلاحة أو البدوية بمجرد نوالها ما يغنيها من المال تجعل همها الأول وضع الحجاب على وجهها والتستر عن أعين الرجال»[5].

أما الحجاب بمفهومه الثاني عزل النساء عن الرجال، فإن وجدي ينطلق مما يعتبره حقيقة جلية تقوم على أن «تاريخ كل هيئة اجتماعية يشهد أن الرجل هو المهاجم لفضيلة العفة والمرأة هي المدافعة عنها»[6] وعليه فإنه في ميزان الخسارة والربح «لا مناص من عزل الرجال عن النساء... وإن وظيفة المرأة منزلية محضة وإن اشتغالها خارج بيتها خلل اجتماعي خطير

---

(١) المرأة المسلمة، ص ١٣٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٤) للمقارنة انظر تطابق رأي فريد وجدي، مع ما يذكره الأديب مصطفى صاد الرافعي في كتابه «وحي القلم» تحت عنوان «تربية لؤلؤية» ١٩٤/١ في معر رده على قاسم أمين وأنصار السفور في قضية الفلاحات.

(٥) المرأة المسلمة، ص ١٤١.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

بخلاف الرجل فإن شؤون حياته تقتضي المحاولات الخارجية لزمنا اتباع أخف الضررين ليس إلا»[1]، وهو في هذا يرد على الذين يقولون له معترضين ولم لا تشير بحجب الرجال؟! أليس حجبك للنساء عنوانا على هضمك حقوقهن[2] وأوضح أنه يقف في الاتجاه الآخر من موقف أمين وعبده[3]، ويمضي يتساءل منتصراً للحجابين معا «فأي المرأتين إذن تكون أشد تعرضا لمثارات الشهوة. المحجبة أم المكشوفة؟ المتعالية عن اختلاط بالرجال بغيرة دينية وراثية شديدة أم المختلطة بهم، أليس الثانية طبعا»[4] وفي موضع آخر ينقض كلام دعاة السفور الزاعمين بأن حجاب المرأة دليل على عدم الثقة بها، بل يعده «إشارة إلى كونها عزيزة الجانب منيعة الحوزة مدافعة عن نفسها ضد العنصر المهاجم بسلاحين قويين بآدابها المعنوية وحجبها المادية ليكون يأس الرجل عنها تماما من كل وجه، هل بعد هذا ينصح الرجل لامرأته بخلع الحجاب أو تستحسن هي خلعه من تلقاء ذاتها؟»[5] وفي جملة قصيرة يختصر وجدي رأيه فيقول: «إن الحجاب علامة العزة وأباء النفس وأنه الضامن الوحيد لاستقلال المرأة وسعادتها»[6] وموقف «وجدي» من الدفاع عن الحجابين يكاد يكون مطابقا لموقف قاسم أمين في مرحلته الأولى عندما ألف كتابه «المصريون» في الرد على الفرنسي الدوق داركور عام ١٩٩٤م وإذا كان الدارسون لموقف قاسم في تلك المرحلة يدرجونه في زمرة السلفيين الخلص»[7] فإن فريد وجدي - مع الفارق الزمني - في موقفه من الحجاب تغيب توفيقيته ليكون أكثر سلفية من قاسم أمين صاحب «المصريون».

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(٣) قارن: محمد عبده «الأعمال الكاملة»، ٢/١١٠، وقاسم أمين «الأعمال الكاملة»، ص ٣٥٦.

(٤) المرأة المسلمة، ص ١٥٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٧) د. جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة « زقات الثقافة العربية في عصر العولمة»، ص ٣٨.

العقاد والحجاب:

يتميز عباس العقاد في بحوثه حتى القصيرة، بالجلد في التفتيش عن أصول المسائل ونشأتها وعللها وحكمها، فهو عندما يطرح مثلاً صلة الإنسان بالثياب، يتكلم تحت عنوان «حيوان... لابس» عن «أن التعريف عمل من أشق الأعمال الفكرية وإن شئت فقل إنه كلام أشق من جميع أنواع الكلام»[1] وبعد أن يستعرض التعريفات الشائعة للإنسان «حيوان ناطق» و«حيوان اجتماعي» و«حيوان ضاحك» يورد عليها اعتراضات ليقول: «قل إذن إن الإنسان حيوان لابس»[2] وعن سبب ارتداء الإنسان للملابس يلفت الانتباه إلى ما يختار من معنى جميل يقول فيه: «إن الإنسان يظهر بملابسه ولا يستتر، وأنه يبدي روحه وعقله حين يستر ما يستر من جسده وأعضائه»[3] وإذا كان الأمر كذلك فإنه «ما من إنسان إلا يضع شيئاً من نفسه في ملابسه»[4] لهذا كان للملابس صلة بالفكر والعقائد والخلق والمستوى الثقافي والفنون والآمال والأشواق والإقليم والصناعة والحضارة[5]. ويبدأ العقاد بسط مفهوم الحجاب في القرآن، من خلال مناقشته لأغاليط المستشرقين الذين أطلق عليهم صفة «الأجانب»[6] معتبراً عقولهم مفتوحة لتقبل الإشاعات والأوهام بسهولة عما يقال عن الإسلام، ونقض رأيهم الذي يخص الحجاب بجزيرة العرب أو المرأة التركية التي ظلت زمناً مثالاً لنساء الإسلام، واستدل العقاد على وجود الحجاب بل والبرقع بين العبرانيين من عهد إبراهيم عليه السلام، وأن الإشارات إلى البراقع قد تكررت في كتاب العهد القديم والجديد، من سفر التكوين وسفر أشيعا، وكلام بولس الرسول في رسالة نثروس... ثم انتقل إلى العزلة

---

(١) يوميات العقاد، ٦٩/٢.

(٢) المصدر نفسه، ٧٠/٢.

(٣) المصدر نفسه، ٧١/٢.

(٤) ساعات بين الكتب، مقال «فلسفة الملابس»، ص ٢٣٦.

(٥) المصدر نفسه ص ٧٩، سنتكلم بالتفصيل عن هذه المعاني المتصلة في الملابس في بحثنا عن حكمة الحجاب تحت عنوان «فلسفة الملابس وسيكولوجية الموضة».

(٦) يعرف العقاد بنظراته النقدية اللاذعة للمستشرقين وهو مثل محمود شاكر وأحمد تيمور باشا واضرابهم من الذين لم تفتنهم سمعة المستشرقين العلمية كطه جسين ومدرسته، لذا د العقاد يكرر وصفهم بالجهل فهم «يجهلون رو اللغة ويجهلون معاني الكلمات» انظر: ص ٦٨، من كتابه «اللغةالشاعرة»، وكتابه «الإسلام دعوة عالمية»، ص ١٨٨، ويضرب أمثلة مليـ ة بالسخرية على فهمهم السقيم لـ يات القرآنية والسيرة النبوية. وفي يومياته ٢١٧/١، ينتقدهم تحت عنوان «جهل المستشرقين» ويقول في كتابه «الإسلام دعوة عالمية» إن الناس أعطوهم فوق مكانتهم

التي فرضها اليونان على نسائهم، وغير ذلك، ثم قال «جاء الإسلام والحجاب في مكان وُجد فيه تقليد سخيف وبقية من بقايا العادات الموروثة[1]، لا يدري أهو أثرةٌ فردية أم وقاية اجتماعية، بل لا يدري أهو مانع للتبرع وحاجب ما صنعه بكل تقليد زال معناه وتختلف بقاياه بغير معنى فأصلح منه ما يفيد ويعقل، ولم يجعله كما كان عنواناً لاتهام المرأة، أو عنواناً لاستحواذ الرجل على ودائعه المخفية، بل جعله أدباً خلقياً يستحب من الرجل ومن المرأة، ولا يفرق فيه بين الواجب على كل منهما، إلا لما بين الجنسين من فارق في الزينة واللباس والتصرف بتكاليف المعيشة وشواغلها»[2].

ثم يورد آيات الحجاب العامة والخاصة بأمهات المؤمنين، ولا يخرج رأيه عن رأي محمد رشيد رضا، من إباحة كشف الوجه، والكفين مستنداً إلى تفسير الزمخشري والجوهري، ويلخص رأيه بقوله: «فلا حجاب إذن في الإسلام بمعنى الحبس والحجر والمهانة، ولا عائق فيه لحرية المرأة حيث تجبُ الحرية وتقتضي المصلحة وإنما هو الحجاب مانع الغواية والتبرج والفضول وحافظ الحرمات وآداب العفة والحياء»[3].

لا نجد في عرض العقاد للحجاب ذكراً للمعركة الدائرة بين أنصار السفور وأنصار الحجاب في البيئة المسلمة، ولا نحس بأي نقد أو تبكيت للقائلين بوجوب ستر الوجه، ولعل ذلك يرجع إلى أنه يخاطب الواهمين والمفترين من خصوم الإسلام، فيكتفي بالفكرة الإجمالية من دون الدخول في اختلافات أبناء ملته، وفي مقدمته الوجيزة للكتاب ذكر العقاد وهو يكتب ما يشعر بالتفاته إلى الحضارات الحديثة المنقوصة في أحكامها ووصاياها[4] فيما يخص النساء.

---

(١) كلام العقاد ليس بلازم وهو حكم عام، لماذا لا يكون من معاني الحجاب عند العرب عادة طيبة موروثة إذ ليس كل عادات وموروثات العرب سخيفة جملةً وتفصيلاً.

(٢) المرأة في القرآن، ص ٥٨، ٥٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦١.

(٤) المصدر نفسه (المقدمة)، ص ٤.

إن لبس الخمار أو وضع الحجاب أو النقاب بهذا المفهوم عمل ثوري ورمز للاحتجاج أو الاعتراض على أسلوب الحياة وشروطها في أوروبا المعاصرة، وليس بأية حال رجوعاً مرتداً إلى التقاليد البدوية العتيقة التي صاحبت القبائل، وميزت كل قبيلة عن سواها باتخاذ هذا أو ذاك من اللباس»[٢].

والسطور الأخيرة تحوي رداً أصيلاً على شبهات المستشرقين[١] وأباطيل المستغربين في تشويشاتهم ضد حكم الحجاب الشرعي. وفي كتابه «الطريق إلى مكة» يلفت الانتباه إلى وظيفة جديدة للحجاب في الغرب حيث يكون رمزا للهوية ومدخلا للتعرف على الإسلام يقول: «على الرغم مما تجلبه الملابس الإسلامية من مضايقات للمسلمات الألمانيات، فإن لها مزايا أو إيجابيات، إذ أنها ترشد إلى دينهن، فيتعرف عليهن من يريد أن يحاورهن حول الإسلام، وهو ما ريحن به لتأكيد إيمانهن، ناهيك عن أن الكثيرات منهن يرتحن إلى حماية ملابسهن من الظهور كسلعة في سوق الشهوات»[٢].

هذا الموقف المفعم بالاعتزاز والمرتكز على بصيرة في حكم الحجاب وحكمته عكر عليه جزئية غالط فيها كانت نتيجة للظروف الصعبة التي تعيشها المسلمات الغربيات بعد إسلامهن وارتدائهن الحجاب. فأراد أن يوجد مخرجا شرعيا لهذا الحرج فرأى منطقاً من الاستثناء في إبداء الزينة الواردة في سورة النور (إلا ما ظهر منها) زاعماً أن الشعر يمكن أن يكون من الزينة الظاهرة التي استثنتها الآية إضافة إلى الوجه والكفين، والمعيار الذي يجوز أو لا يجوز للمسلمة أن تغطي أو تكشف شعرها يرجع إلى البيئة، فإن كانت البيئة الاجتماعية يكون فيها الشعر مصدر إثارة جنسية للرجال بشكل حاد كبعض بلدان البحر الأبيض المتوسط يلزم المسلمة تغطية شعرها، أما في المجتمعات التي لا يكون كشف شعر المرأة يشكل إثارة جنسية للرجل، كما هو الحال في شمال أوروبا وشمال أميركا بوجه عام فلا بأس للمسلمة أن تكشف شعرها. وذكر هوفمان أن إمام المسجد الكبير في باريس الشيخ تيجاني خدام لجأ إلى هذا الحكم وساق نصه، وفي الهامش أسند الرأي إلى محمد أسد في كتابه رسالة القرآن وغيره[٣].

وتعرض الكاتب للنقد الناصح من قبل مسلمات ألمانيا على رأيه هذا نقله لنا بموضوعية في كتابه «الطريق إلى مكة» فقال: «ولقد أبدت الغالبية من أخواتي المسلمات إعجابهن

---

(١) المؤلف يرى أن معظم المستشرقين كانوا أداة لخدمة الاستعمار. انظر: المصدر السابق، ص ٢١٢.

(٢) الطريق إلى مكة، ص ١٠٣.

(٣) الإسلام كبديل، ص ٢١٨ – ٢٢١، وص ٢٢٢، هامش (٦).

بكتابي «الإسلام كبديل» ولكن ساءهن فيه نقطة واحدة، عبرت فيها عن انحيازي للرأي القائل بأن غطاء الرأس يصبح ضروريا فقط عندما يؤدي كشفه إلى إحداث إثارة جنسية. وفي يوليو عام ١٩٩٣م تلقيت دعوة من بعض المسلمات الألمانيات في بيت الإسلام ليتسيلباخ، ليعبرن لي في جو يسوده الود والصداقة عن خيبة أملهن بسبب ما أعلنته من انحياز للرأي المشار إليه. وعلى أي حال، فإنني أتمنى ألا يجد القارئ صعوبة في أن يتعرف بأن الإسلام أغنى، وأعمق من مجرد غطاء رأس المرأة»[1].

وهوفمان في رأيه هذا يتفق مع ما يثيره العلمانيون من شبهات في تعطيل حكم الحجاب، وسيتبين لنا من مناقشة شبهات العلمانيين، أنه رأي منقوض بالقياس العقلي، وبالعلوم النفسية، وبشواهد الواقع الغربي، ويكفي أن تكون المسلمات الألمانيات المحجبات أول المعترضات على الصيغة التلفيقية المقترحة من السفير الألماني المسلم.

مصطفى محمود... دعوة للسفور:

الطبيب الروائي والكاتب اشتهر في بدايات مشاركاته الثقافية العامة بتبنيه للاتجاهات المادية الغالية، وشاعت رواياته التي يدغدغ فيها غرائز الشباب، وكتب يعرض بشعائر الإسلام، ثم ما لبث أن انقلب من النقيض إلى النقيض، فانقلب على المادية بكل منطلقاتها وصورها، وهاجم الشيوعية في أصولها وتطبيقاتها، وتوجه إلى الإسلام منتصرا لعقائده ومبادئه بالعقل والعلم التجريبي[2]، وبرنامجه التلفزيوني «العلم والإيمان» من أشهر البرامج التي تنتصر للدين بالعلم، ويستنطق الكون والحياة والأحياء في إثبات إعجاز القرآن الكريم.

لكن الطبيب رغبة منه في التكفير عما مضى من حياته، وحباً في إقناع المثقفين والمتشككين في الله والدين، اقتحم عويص المسائل العقدية ودقيق المسائل الشرعية، يفتي ويجتهد، ويحلل ويحرم، ويؤول ويفسر، من دون أن يمتلك أدوات البحث العلمي، أو يحسن

---

(١) الطريق إلى مكة، ص ١٠٤.

(٢) حول تحولات مصطفى محمود وتحليل لثقافة، انظر كتاب «مصطفى محمود شاهد على عصره» لجلال العشري.

قراءة النصوص الشرعية من كتاب أو سنة، فوقع في شطحات، وأتى بغرائب في فهم القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وزل في اعتقادات وتعبيرات تمس كلمة التوحيد، وأسماء الله، وقضايا الغيب، كالبعث وعالم الملائكة والجن، ويوم القيامة.

وينتقل من مسائل العقيدة والإيمان إلى البحث في تشريعات الدين وفلسفة أحكامه من دون ضابط سوى التقديرات الذاتية لقضية المضرة والمنفعة والبحث عن حِكَمْ التشريع لا عن عللها.

والذي يراه الراصد للتطور الفكري للدكتور من خلال إصداراته الثقافية كتابة وتلفزة يرفض فكرة القائلين بأن الدكتور يدبر مكيدة ضد الدين، وإنما يضم رأيه إلى من باشروا الكتابة العلمية في تنفيذ آرائه، بأنه صادق في قناعته بالإسلام، وفي دفاعه عن العقيدة، والصدق لا يستلزم الصواب[1].

ومن تلك المسائل التي شطح بها قلم الدكتور مصطفى مسألة الحجاب، فقد قال كلاماً، وقدم تصورا لا يقوله إلا غلاة العلمانيين، فهو يرى أن غض البصر في عهد الميني جيب والديكولتيه والجابونيز والباروكات[2] أمر صعب في مثل شارع سليمان باشا، ولا ضرر فيه، إلا أن تكون النظرات خبيثة، فتتخطف العقل والقلب والشهوات، فيفقد الإنسان صدقه، وينسى وجهته، ويتشتت، ويأخذ سبيله وراء ظهر عريان، وينسى المشوار الذي جاء من أجله[3].

ويتفق الدكتور في قوله: «لا يمكن أن تكون الفضيلة أمتارا من القماش تزيد وتنقص»[4] مع جمهور العلمانيين الذين يكررون المنطق ذاته، لأن العبرة بالقلب ويستدل بالحديث الذي رواه مسلم:

«إن الله لا ينظر إلى أجسادكم ولا إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم» ليفسر الحديث ويسقطه على التعري بمنطق العوام، فالتعري لشهوة هو الذنب الذي يلوث القلب، أما اختيار

---

(١) انظر كتاب «شطحات مصطفى محمود في تفسيراته للقرآن الكر ، لعبدالمتعال الجبري، ص ١١ - ١٢، مقالات الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي «موقفي من صاحب التفسير العصري للقرآن»، ص ١٧٠، و«عودة إلى صاحب التفسير العصري للقرآن»، ص ١٨١، من كتابه «الإسلام ملاذ كل ا تمعات الإنسانية، لماذا وكيف... ».

٢)الميني جيب والديكولتيه والجابونيز ملابس نسائ ة أوروبية تكشف أغلب جسد المرأة، والباروكة الشعر المستعار.

(٣) القرآن محاولة لفهم عصري للقرآن، ص ٨٦، عن كتاب عبدالمتعال الجبري.

(٤) المصدر نفسه، ص ٨٦.

زي لمجرد التوافق مع عرف العصر مما يغتفر... وفرق بين التعري للشمس والتعري للشهوة على البلاج[1].

ونظرية الطبيب فيما يطرح تنحصر في دعوى إمكان تحقيق الغايات الإنسانية دون الاستعانة بشيء من وسائلها، وهذا - كما يقول الدكتور البوطي - ما نخالفه فيه ويخالفه فيه كل باحث[2] ولما كان رأي مصطفى محمود يتطابق مع رأي غلاة العلمانيين فإننا سنناقشه في المبحث القادم بالتفصيل.

ولسبب آخر هو أن الدكتور عدل عن رأيه السابق فجاءت الطبعات اللاحقة لكتابه خالية مما سطره وتبناه من شطحات في قضية الحجاب[3].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٢) الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية، لماذا؟ وكيف...؟، ص ١٧٦. وانظر: شطحات مصطفى محمود، للدكتور عبدالمتعال الجبري، ص ٢٠٢ - ٢٠٩.

(٣) انظر: القرآن محاولة لفهم عصري، فصل (الحلال والحرام)، ص ٩٩ - ١١٢، دار المعارف، القاهرة، الثامنة، بدون تاريخ.

المطلب الثالث

فلسفة الملابس وسيكولوجية الموضة

مناقشة الاعتراضات العقلية

والاجتماعية ضد الحجاب

آثرت أن يكون العنوان بهذه الصيغة، مستخدماً كلمتي «فلسفة» و«سيكولوجية»[1]، إذ كان بالإمكان أن استبدل بكلمة «فلسفة» حكمة الملابس وبـ «سيكولوجية» «نفسانية» الموضة.

وسبب ذلك أننا نكتب ونحن نُحاجج عن الدين قوماً، إن لم يكونوا لا يؤمنون به، فهم مشوهوا الأفكار والمفاهيم حوله.

واستخدام اصطلاحات الخصوم في معرض النقض عليهم والالزام لهم وجيه، ما لم تؤدِّ هذه الاصطلاحات إلى معانٍ تخرج الكلام عن مقصوده[2].

ويمكن أن يتساءل أحدهم: لماذا أضفت الملابس إلى الفلسفة والموضة إلى السيكولوجية؟ ألا يمكن عكس المسألة. فيكون العنوان سيكولوجية الملابس، وفلسفة الموضة، والجواب أن الفلسفة تعنى بالجانب الفكري وتبحث في أصول الأشياء وعللها، أما السيكولوجيا، فإنها تدرس مظاهر السلوك محاولة التعرف على دوافعه النفسية، وبين الاثنين تداخل لكن الدراسات تسير نحو التصنيف.

▫ فلسفة الملابس:

يحاول العلمانيون، إظهار مسألة الزي وما يتعلق بها من أحكام وآداب شرعية على أنها قضية هامشية، شغل الإسلاميون أنفسهم بها على حساب القضايا الهامة، يقول الدكتور فؤاد زكريا في مناظرته مع المستشار سالم البهنساوي مخاطبا التيارات الإسلامية: «الأمور الشكلية تحتل من فكره مساحة هائلة، والأمور الجادة، المشاكل الحقيقية للمجتمع نادراً ما ينصب الاهتمام عليها وأنتم تعلمون جميعاً إلى أي مدى تسيطر على شباب التيارات الإسلامية المعاصرة، مسألة اللبس...»[3].

وقد مر معنا سقوط هذا الادعاء من خلال المطلب الأول من هذا المبحث الذي عرضنا فيه أساليب الحرب على الحجاب. وفي حديثنا عن فلسفة الملابس مزيد بيان.

---

(١)السيكلوجيا: (علم النفس) وهو مصطلح أفرنجي يتكون من مقطعين هما: Logos أي علم، وPsyche أي نفس. والسلوك هو موضوع دراسة علم النفس، ويضيف البعض الخبرة إليه ليشتمل موضوعه على السلوك الظاهري والباطني والشعوري واللاشعوري. ويتفرع هذا العلم إلى عشرات الفروع مثل علم النفس الاجتماعي وعلم النفس المرضي، وعلم نفس الطفل، وعلم النفس الفارقي، وعلم النفس الجنائي، علم النفس التطبيقي... انظر: معجم العلوم الاجتماعية، اشراف مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ص٢١٩، ومعجم علم النفس والتحليل النفسي، د. فرج عبدالقادر ورفاقه. موسوعة علم النفس، فرنسواز يارو ورولان دورون، تعريب فؤاد شاهين جـ٢، ص٨٧٤.

(٢) يقول الإمام ابن تيمية: «وأما مخاطبة أهل الإصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه، إذا احتيج إلى ذلك، وكانت المعاني صحيحة»، «درء تعارض العقل والنقل»، جـ١، ص ٤٣، وانظر: «بغية المرتاد» له، ص ٢٣٤.

(٣) المستشار سالم البهنساوي، الإسلام لا العلمانية مناظرة مع الدكتور فؤاد زكريا، ص ٥٠، دار الدعوة للنشر والتوزيع، الكويت، ط الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م. أقام المناظرة الاتحاد الوطني لطلبة الكويت بجامعة الكويت، في كلية العلوم، مساء الاربعاء العاشر من شعبان سنة ١٤٠٧هـ الموافق الثامن من أبريل سنة ١٩٨٧م. انظر مقدمة الكتاب نفسه.

وكأن عباس العقاد، يرد على تيار تهميش الأفكار بقوله: «وقلما اختلفت الأمم قديماً في شيء اختلافها في الثياب والأزياء. فإنه ما من شيء تختلف به أمة عن أمة إلا وله أثره في لباس أبنائها وأسلوب تفصيلهم لذلك اللباس، فتباين الزي ينطوي فيه تباين الاقليم والصناعة والمعيشة والعادة والحكم والدين والتفكير، وما من خطوة يخطوها الثوب من لدن يكون زرعا في الأرض أو شعراً على جلد حيوان إلى أن يصبح لباساً للعظيم والحقير والكبير والصغير إلا ويتراءى فيها علم الأمة وقدرتها وذوقها وخبرتها ودستور حكمها ونظام المعيشة فيها»[1].

وأرجع أبوالأعلى المودودي العوامل البارزة التي أثرت في صور اللباس المختلفة عند الأمم إلى ثمانية عوامل: خلقية دينية، ذوقية فطرية، حضارية، اقتصادية، جغرافية، أسلوب المعيشة، تقاليد قومية، ومؤثرات خارجية[2]، فالمسألة ليست قطعة قماش يرتديها الإنسان كيفما شاء، وإنما تتصل اتصالا وثيقا بشتى مناشط الإنسان العملية وإنتماءاته الفكرية، وقد اختصر توماس كارليل ذلك بعبارته الدالة: «إن المجتمع بني على الملابس»[3]، ولقد حاول دارسو الحضارات التعرف على ثقافات الأمم القديمة من خلال ما خلفوه من حلي وملابس، بل وقع بينهم خلاف في أيهما أدل على الخصائص الحضارية لأمة ما، الملابس أم العمائر، ففريق البنائين يقول ان العمائر ألصق بالنفوس وأنم عن حضارات الأمم، كما يقول كريستيان باردي صاحب كتاب «مستقبل العمارة». وفريق اللباسيين يقول أن الثياب أبين على العقول والآداب كما يقول جيرالد هيرد صاحب كتاب «تحليل الثياب» الذي يرينا من اختلاف نظريات اللبس بين الأمم ما تقل في جانبه نظريات البناء القديم والحديث ويصل بين التاريخ وفلسفة «ما وراء الطبيعة»[4].

ليست قضية اللباس بالأمر العابر في حياة الإنسان، ولن يجدي تهوين المسألة من قبل العلمانيين في ازاحتها عن صعيد الاهتمام الإنساني معرفياً، واقتصادياً وعقدياً وذوقياً... لقد بلغت أهمية هذا الموضوع أنه نوقش في أخص مسائل الفكر والفلسفة، ألا وهو «تعريف

---

(١) عبا   العقاد، ساعات بين الكتب، ص ٢٣٨ - ٢٣٩.

(٢) اللبا ، للاستاذ المودودي، نقلا عن اللبا   والـ ينة في الشريعة الإسلامية، د. محمد عمرو، ص ٢٨ - ٣٠، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

(٣) العقاد، ساعات بين الكتب، ص ٢٢٦.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٣٩.

الإنسان»؟ حتى رجح البعض أن تعريفه «بالحيوان اللابس» أنسب التعريفات[1].

لو كان الذي وصف مخالفيه بأنهم يهتمون بالأمور الشكلية «اللباس» صحفي متواضع، أو علماني مبتدئ، لهان الأمر، ولكن الذي قال هذا الكلام، هو رئيس قسم الفلسفة، ومؤلف كتاب «التفكير العلمي» وهو كتاب جامعي دراسي، الدكتور فؤاد زكريا لم يوجه نقده إلى ترتيب الأوليات عند الإسلاميين وبأنها تحتاج إلى تعديل ترتيبها في الأهم ثم المهم. وحثهم بجعل قضية اللباس في مرتبة دون غيرها، وإنما أسقطها من الاعتبار، في الوقت الذي نرى فيه، أن العلمانيين هم أكثر من يثير المسلمين في استفزازهم بالهجوم أو السخرية أو الانتقاص لأحكام اللباس الشرعي للنساء والرجال على السواء، فهم الذين يخلقون المشاكل، ثم يجدون منها مادة للإدانة.

إن الدكتور زكريا في كتابه «التفكير العلمي» يخص الفصل الأول بالحديث عن «سمات التفكير العلمي»، ويجعل «البحث عن الأسباب» السمة الثالثة للتفكير العلمي، ويقول فيه «لا يكون النشاط العقلي للإنسان علما، بالمعنى الصحيح، إلا إذا استهدف فهم الظواهر وتعليلها.. وأن السؤال والتساؤل عن الأسباب هو الخطوة الأولى في طريق العلم»[2]، فلا الدكتور بحث ولا علل ولا سأل ولا تساءل لما اعتبره أمرا شكليا بينما الدارسون من الغربيين الذين يدعونا الدكتور إلى السير على خطى منهجهم في التفكير العلمي، يعتبرونها ظاهرة ملازمة للإنسان وأصيلة في حياته، ودالة على أفكاره وعاداته وسلوكه ودينه وأعرافه وحضارته بل وبما وراء الطبيعة...

نكتفي بهذا القدر من الإلماح إلى الآفاق الفلسفية لصلة الإنسان بثيابه. لننتقل إلى الحديث في نفس المحور ولكن من وجهة نظر إسلامية، وهنا نزيح كلمة فلسفة، لنستبدل مكانها بكلمة الدين أو العقيدة[3]، وصلتها بالملابس، وهو إجابة على الذين يهمشون مسألة اللباس، من خلال عرض موقف القرآن الكريم لها.

لقد جاء ذكر اللباس في الكتاب العزيز مرتبطا ارتباطا وثيقا بوجود الجنس البشري، في

---

(١) عباس العقاد، يوميات، جـ٢، ص ٦٩ - ٧٠، دار المعارف، القاهرة، ط الرابعة، بدون تاريـ .

(٢) د. فؤاد زكريا، التفكير العلمي، ص ٣٧ - ٣٩، إصدار ا لس الوطني للثقافة والفنون وا داب، الكويت، العدد (٣)، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

(٣) حول تداول اصطلاح العقيدة في كتب العلماء ودلالتها انظر: معجم المناهي اللفظية، د. بكر أبوزيد، ص ٢٤٢، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الدمام، الاحساء، ط الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

سياق التفضل الإلهي على آدم عليه السلام بخطاب التكريم ﴿إنَّ لك ألا تجوع فيها ولا تعرى، وأنَّكَ لا تظمؤُا فيها ولا تضحى﴾[1].

وفي قصة استجابة آدم لإغواء إبليس وتصديقه لقسمه الكاذب، في لحظة ضعف بشري ونسيان، يعطينا القرآن الكريم معانٍ واسعة حول صلة الثياب بالفطرة الإنسانية، وبموضع العفاف والعورة، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَدَلاهُمَا بغرور، فلَمَّا ذاقا الشجرة. بَدَتْ لهما سَوْءَاتُهما وطفِقاَ يَخْصِفَانِ عليهما من وَرَقِ الجنة، وناداهما رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنهكُمَا عن تِلكُمَا الشجرةِ، وأَقُل لكُمَا إنَّ الشيطانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مبين﴾[2].

فبمجرد أن ذاقا الشجرة وقعت لهما المفاجأة، فقد «شعرا الآن أن لهما سوءات، تكشفت لهما بعد أن كانت مواراة عنهما. فراحا يجمعان ورق الجنة ويشبكانه بعضه في بعض «يخصفان» ويضعان هذا الورق المشبك على سوءاتهما، مما يوحي بأنها العورات الجسدية التي يخجل الإنسان فطرة من تعريها، ولا يتعرى ويتكشف إلا بفساد هذه الفطرة من صنع الجاهلية»[3].

«إن قضية اللباس والأزياء ليست منفصلة عن شرع الله ومنهجه للحياة... ومن ثم ذلك الربط بينها وبين قضية الإيمان والشرك في السياق.

إنها ترتبط بالعقيدة والشريعة بأسباب شتى:

إنها تتعلق قبل كل شيء بالربوبية، وتحديد الجهة التي تشرع للناس في هذه الأمور، ذات التأثير العميق في الأخلاق والاقتصاد وشتى جوانب الحياة.

كذلك تتعلق بإبراز خصائص «الإنسان» في الجنس البشري، وتغليب الطابع «الإنساني» في هذا الجنس على الطابع الحيواني.

والجاهلية تمسخ التصورات والأذواق والقيم والأخلاق. وتجعل العري - الحيواني تقدما ورقيا. والستر - الإنساني - تأخرا ورجعية! وليس بعد ذلك مسخ لفطرة الإنسان وخصائصه.

وبعد ذلك عندنا جاهليون يقولون: «ما للدين والزي؟ ما للدين وملابس النساء؟ ما للدين

(١) سورة طه، ية (١١٨ - ١١٩).

(٢) سورة الأعراف، الآية (٢٢).

(٣) سيد قطب، في ظلال القر ن، تفسير سورة الأعراف، جـ ٣، ص ١٢٦٩، دار الشرو ، القاهرة، بيروت، ط العاشرة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

والتجميل؟.. إنه المسخ الذي يصيب الناس في الجاهلية في كل زمان وفي كل مكان!!

ولأن هذه القضية التي تبدو فرعية، لها كل هذه الأهمية في ميزان الله وفي حساب الإسلام، لارتباطها أولا بقضية التوحيد والشرك، ولارتباطها ثانيا بصلاح فطرة الإنسان وخلقه ومجتمعه وحياته، أو بفساد هذا كله... فإن السياق يعقب عليها بإيقاع قوي مؤثر، يوقع به عادة في مواقف العقيدة الكبيرة... إنه يعقب بتنبيه بني آدم، إلى أن بقاءهم في هذه الأرض محدود مرسوم، وإنه إذا جاء الأجل فلا يستقدمون ساعة ولا يستأخرون: ﴿ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾.

إنها حقيقة أساسية من حقائق هذه العقيدة، يوقع بها السياق على أوتار القلوب الغافلة - غير الذاكرة ولا الشاكرة - لتستيقظ، فلا يغرها امتداد الحياة!

والأجل المضروب إما أجل كل جيل من الناس بالموت المعروف الذي يقطع الحياة. وإما أجل كل أمة من الأمم بمعنى الأمد المقدر لقوتها في الأرض واستخلافها... وسواء هذا الأجل أو ذاك فإنه مرسوم لا يتقدمون عنه ولا يستأخرون»[1].

وفي استعراضنا الآيات السابقة ندرك أن العقيدة القرآنية تقول ما يناقض النظريات الغربية بقسميها العلمية البحتة أو الاجتماعية من أن الإنسان كان عاري النشأة، إذ أن أصل الإنسانية وأبوها آدم لم يكن عارياً لا في الجنة ولا يوم أن هبط منها، وإنما العري طارئ على حياة الإنسان، وهو السلوك الذي ينبغي أن يعدل ليعود الإنسان إلى فطرته التي فطر الله الناس عليها.

هذا المعنى المركوز في طبع الإنسان وفطرته، وهو الحياء من التعري وانكشاف سوءته، هو أصل في الفوارق التي يتمايز فيها منهج الله تعالى عن المناهج الوضعية.

يقول تعالى: ﴿فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما ووري عنهما من سوءاتهما﴾[2].

ويقول سبحانه: ﴿يا بني آدم لا يفتتنكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوءاتهما﴾[3].

والإسلام عقيدة وتصور يقيني، عن الكون والإنسان والحياة، هذه العقيدة المتكاملة

---

(١) سيد قطب، في ظلال القرآن، جـ٣، ١٢٨٤ - ١٢٨٥.

(٢) سورة الأعراف، الآية (٢٠).

(٣) سورة الأعراف، الآية (٢٧).

المترابطة ينبثق عنها شريعة تفصيلية متسقة مع ذلك البُنيان العقدي، فما من مسألة شرعية سواء كانت في العبادات أو المعاملات، أو الأخلاق أو ما يتصل بالمظاهر أو البواطن إلا وهي مُنْدَرجة ضمن ذلك الإطار الذي يحكمها. لذلك فكل محاولة لأخذ هذه المسائل الشرعية كاللباس مثلاً، من غير ملاحظة موقعها من العقيدة الكلية، هي محاولة ستنتج ما نراه ونسمعه من أحكام متعجلة أو شوهاء لأن منهج الفهم كان منحرفاً وقاصراً.

○ اللباس والهوية:

يقولون اللباس قضية شكلية، وقد صدقوا، ولكن هل يليق بالمفكر أن يكون عامي التفكير، هل هناك شكل أو ظاهر محض منفصل عن الباطن؟ أليس من وظائف العقل الاختيار بين البديلات، وعليه أليس اختيار نوع اللباس سلوك اختياري مسؤول بعد فكر وتأمل؟ أليس اللباس كما مر معنا يحمل إشارات ودلالات كثيرة ومتنوعة؟ إِلْتَفِتْ إلى واقع المجتمعات شرقيها وغربيها، لترى كيف أن الملابس تنطق وهي صامتة.

هناك ملابس تدل على وظيفة لابسها، فللمحامين لباس، وللأطباء لباس، ولرجال الأمن حلل خاصة ولكل فرع من رجال الأمن تفصيل ولون يختلف عن الآخر، ولرجال الاطفاء أثوابهم.

وما يلبسه الناس في مناسبات الفرح يختلف عن ما يرتدونه في مناسبات الأحزان.

وهذا ثوب نحكم على لابسه بأنه قسيس، وتلك عمامة مسلم، وهذه قلنسوة وطاقية اليهود، و ذاك رداء البوذيين.

وأهم ما في العلاقة بين اللباس ولابسها هو مدى دلالتها على هويته أعني انتماءه العقدي. وكما كان موضوع البحث هو الحجاب فلأشرح القضية من خلال هذه الأمثلة الحية المتفرقة، التي تكشف لنا مدى التلازم بين اللباس «الحجاب هنا» بالهوية.

في ذكرى مرور مائة عام على احتلال فرنسا للجزائر، وقف الحاكم الفرنسي في الجزائر يقول: «يجب أن نزيل القرآن العربي من وجودهم... ونقتلع اللسان العربي من ألسنتهم، حتى ننتصر عليهم»[1].

وبعد ذلك بسنوات قلائل: (قامت فرنسا - من أجل القضاء على القرآن في نفوس شباب الجزائر - بتجربة عملية، فتم انتقاء عشر فتيات مسلمات جزائريات، أدخلتهن الحكومة الفرنسية في المدارس الفرنسية، ولقنتهن الثقافة الفرنسية، وعلمتهن اللغة الفرنسية، فأصبحن كالفرنسيات تماما.

وبعد أحد عشر عاما من الجهود، هيأت لهن حفلة تخرج رائعة دُعِي إليها الوزراء، والمفكرون والصحافيون.

ولما ابتدأت الحفلة، فوجئ الجميع بالفتيات الجزائريات يدخلن بلباسهن الإسلامي الجزائري...

فثارت ثائرة الصحف الفرنسية، وتساءلت: «ماذا فعلت فرنسا في الجزائر إذن بعد مرور مائة وثمانية وعشرين عاما؟! أجاب «لاكوست» وزير المستعمرات الفرنسي: «وماذا أصنع إذا كان القرآن أقوى من فرنسا؟!»[2].

لماذا هذا السخط الفرنسي قيادة وصحافة؟ ألا يكفي استعمار البلاد واقتلاع اللسان العربي، وصناعة جيل من المتفرنسين، وفرض ثقافة فرنسية بالقوة على الناس، ألم تصبح الفتيات المسلمات الجزائريات العشرة فرنسيات الثقافة، والذوق واللسان والهوى. فإذا كانت مسألة اللباس قضية شكلية فلماذا لم يكتف الاستعمار بكل تلك المكاسب الضخمة التي حققها من استعماره للجزائر على الصعيد السياسي والعسكري والاقتصادي والتغريبي (فرنسة المجتمع). وضجر الإعلام الفرنسي واستنفر وكأن كيان الدولة ضرب في مرتكزاته، لأن العشر المتفرنسات ارتدين قماشاً يختلف عن ذوق فرنسا. ألهذا الحد يهتم الفرنسيون العلمانيون بالشكليات؟!

---

(١) المنار، عدد ٩ ١١ ١٩٦٢، عن كتاب (عودة ا جاب)، مد أحمد إسماعيل المقدم، جـ١، ص ٢٨٩.

(٢) جريدة الأيام، عدد ٧٧٨٠، بتاريخ ٦ كانون الأول ١٩٦٢، عن (عودة ا جاب)، جـ١، ص ٢٨٩.

○ حجاب يهودية:

يقول الدكتور حسان حتحوت: «وللأزياء لغة كما للألسنة، واللغة التي تبثها امرأة تلبس الملابس الفاضحة أو المايوه البكيني غير اللغة التي تصدر عن المرأة المسلمة المحجبة المحتشمة: الأولى دعوة ونداء والثانية في نطاق قول القرآن: ﴿ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين﴾ (الأحزاب: ٥٩)، وقد قرأت لطالبة يهودية في إحدى جامعات لوس انجولوس أنها كانت تتعرض للمعاكسة السمجة والتحرش الفج عند ناصية يتجمع عليها شباب من الأغرار الذين لا خلاق لهم. تحركت فيها دواعي الحركات النسائية التي تنكر على الرجال ظنهم أنهم خير من النساء وأقوى واتخذت إجراء توسمت أنه يمحو الفوارق بينها وبين هؤلاء الرجال فحلقت شعرها، لكن النتيجة لم تتغير. وأخيرا خطر لها أن تضع غطاء رأس كالذي ترتديه الطالبات المسلمات، ومرت في نفس المكان فما حاول أحد أن يتعرض لها ومرت بكل احترام»[1]

إنها في حلقها لشعرها طرحت كل دواعي الجاذبية وأعلنت عمليا عن خشونة ليست معهودة في النساء، ومع ذلك لم تسلم من عبث التائهين. ولكن بمجرد وضع الحجاب على الرأس تغير الأمر وانتهى التحرش بها، مع أن مظهرها بالحجاب كان ألطف وأجمل من مظهرها أمامهم محلوقة الرأس. فما الذي أضافه ذلك الشكل الجديد.

صحيح أنه لباس وشكل ظاهري، لكنه يعلن في طياته عن هوية صاحبه وعقيدته وقيمه، أي، إياكم والاقتراب مني فإني الآن أختلف عما سبق، ومع أنها لم تسلم ولكن الثوب «الحجاب» دل على إسلامها ظاهرياً، والمسلمة لا يتحرش بها أحد.

○ الخمار... والبروفيسور الملحد:

جفري لانغ، دكتور الرياضيات والبروفيسور في إحدى الجامعات الأميركية، نبذ النصرانية، ودفعته عقلية المسائلة عن سر الحياة وعلة الوجود إلى الإلحاد العلمي، الذي يتفق مع عقليته الرياضية التي لا تقبل إلا بالمعادلات والحسابات ثم أشهر إسلامه عن قناعة وبعد دراسة طويلة، في كتابه «انطباعات أميركي اعتنق الإسلام» يروي لنا هذا الموقف قائلا:

---

(١) د. حسان حتحوت، بهذا ألقى الله، «رسالة إلى العقل العربي المسلم»، ص ٨٤.

«لم أستطع نسيان تلك الفتاة الشابة التي جاءت إلى مكتبي تطلب المساعدة. وعندما فتحت الباب وجدت قبالتي هذه المرأة الغامضة التي بدت وكأنها من الشرق الأوسط. كانت مغطاة بالثياب السود بشكل كامل من رأسها إلى قدمها على الرغم من أن وجهها ويديها كانت مكشوفة. لقد طلبت مساعدتي في الجانب النظري من حقل دراستها، وقالت: «إن أستاذها أرشدها إلي.

وافقت على مساعدتها، وسرعان ما تحطمت الصورة التي كنت قد كونتها مسبقا عن النساء العربيات. لقد كانت طالبة دراسات عليا في الرياضيات، ولقد افترضت أنها ما دامت تشاطر مكتبا لمكتبي مع معيدين آخرين فلا بد أنها معيدة بدورها. ولكني لم أستطع أن أتخيلها تقف وهي تقف بتلك الملابس أمام صف من سكان انديانا الأصليين ذوي الأصول الجرمانية، ولكن في الوقت نفسه كان لها وقار واتزان جعلاني أشعر بالخجل من نفسي بقربها. وجدت نفسي محاولاً عدم التحديق بها على الرغم من أن وجهها كان يشع بالجمال والبراءة...»[1].

إن التعبير العفوي للدكتور عن هذا المشهد المفاجئ ينبئنا عما يلي:

١ - الصورة الشوهاء للنساء العربيات الماثلة في أذهان عموم الغربيين. وقد صرح الدكتور بقوله: «وسرعان ما تحطمت الصورة التي كنت قد كونتها مسبقا عن النساء العربيات». فهو لم يصدق أن محجبة بجلباب المسلمات أن تكون على هذا المستوى العالي في تخصص أكاديمي، لقد نجح الإعلام الصهيوني عبر هوليوود أن يلوث صورة المسلمين. والعلمانيون عندنا تبع للغرب يقرنون صورة الحجاب بالجهل، وكثيراً ما صرحت نوال السعداوي أن الحجاب يغطي العقل[2]، ويحجب العلم والاستيعاب ويكون حاجزاً بين المسلمة والمعرفة»[3].

٢ - إن الفتاة اليهودية التي روى لنا حسان حتحوت قصتها، وكيف استطاعت أن توقف تحرش الطلبة بها من خلال وضعها الحجاب على رأسها تحمل ذات الدلالة التي يحملها

---

(١) د. جفري لانـ ، الصراع من أجل الإ ان «انطباعات أمريكي اعتنق الإسلام»، ص ٢٨ - ٢٩.

(٢) صرح أ يرا النصراني مفيد فوزي، مقدم البرامج المعروف، في مجلة روزاليوسف، بـن الحجاب طاء للعقل، جاء حديثه في معرض ترحيبه بالفنانة «ميرنا المهندس» التي عادت إلى الفن بعد أن رجعت عن الحجاب واعتزلت، وشن هجوما وقحا على الداعية عمرو الد. انظر: مجلة المجتمع عدد (١٥٣٠)، بتاريخ (١٠ شوال ١٤٣٣هـ، ١٤/١٢/٢٠٠٢م)، مقال: شعبان عبدالرحمن «المسيخ الدجال في الإعلام المصري».

(٣) انظر: توضيح هذه الشبهة والرد عليها، الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، إلى «كل فتاة تؤمن بالله».

الدكتور جفري لانغ عن هذه الفتاة عندما قال: «كان لها وقار واتزان جعلاني أشعر بالخجل من نفسي بقربها. وجدت نفسي محاولا عدم التحديق بها على الرغم من أن وجهها كان يشع بالجمال...». فالحجاب إذا كان عن عقيدة، والتزمت شروطه سيؤدي حتما إلى احترام الآخرين، وغض البصر. مما تنعكس فائدته على الشاهد والمشاهد. ومن ثم على المجتمع عندما نتكلم عن وظيفة الحجاب الاجتماعية.

وإذا ما انتقلنا من صلة الثياب بهوية الفرد إلى صلتها بشخصية المجتمع، على اعتبار ان كل مجتمع له سمات ثقافية مشتركة، والثياب مظهر من مظاهر المجتمع ذات الدلالة المباشرة على هويته.

ندخل في الموضوع من خلال الحرب التي أعلنها مصطفى كمال أتاتورك على الإسلام عقيدة وشريعة، لم يسلم منها المظهر العام المرتبط بالمظاهر الخاصة بالمجتمع، فسعياً منه إلى اللحاق بالركب الأوروبي رأى في الطربوش التركي جزءاً من الفكر العتيق، فاستعاض عنه بالقبعة الأوروبية، علّها تنقل التركي من فكر أهل الطرابيش المرتبط بالكسل وتضييع الأوقات والبحث عن التسلية بكركرة النارجيلة على كر دقائق الزمن.

فهذا أبوالعلمانية المعاصرة في العالم الإسلامي، وأكثرها حماسا لها وغلواً في تطبيقها يهتم بما يسميه العلمانيون اليوم بالشكليات، ولكن يرتكب خطأً منهجيا في عملية التغيير والنهضة.

لقد كان من المحتم على أتاتورك أن يحطم ذلك الاستقرار المتحجر، في أحلام دامت قرونا على شاطئ البوسفور، فكانت القبعة هي القنبلة التي انفجرت في ذلك المجتمع، فحطمت أحلامه الخاوية، وبددت عن أفقه دخان النارجيلة، وطوت زرابيه المبثوثة، التي كان يلقي عليها همته ونشاطه.

لقد كانت فكرة مصطفى كمال التي دبرها قنبلة، ولكن تأثيرها لم يتم لأن صاحبها لم يفكر في الشروط الأخرى للنهضة»[1].

---

(١) شروط النهضة، مالك بن نبي، ص ١٢٢، ترجمة عبدالصبور شاهين، دار الفكر، بدون بيانات أخر .

والحق أن الدولة الكمالية، وإنْ علمت أن استبدال القبعة بالطربوش، ليس ذي شأن في عملية النهضة، ولكنها لا تطيق أن ترى أي مظهر من مظاهر الارتباط بكل ما له علاقة، ليس بالإسلام فحسب، وإنما بتقاليد مجتمع مسلم ولو كان هذا التقليد طربوشا، فالقضية كما عبر عنها مصطفى صادق الرافعي: «فلم يشكَّ أحد أنها قبعة على الرأس أكثر مما هي طريقة لتربية الرأس المسلم تربية جديدة، ليس فيها ركعة ولا سجدة»[1].

فلا نهضة ولا تطوير، وإنما تغريب قسري، وإلا فـ «متى كانت الأمم تقاس بمقاييس الخياطين...؟»[2].

والعلمانيون اليوم في تناولهم لقضية الحجاب يسيرون وفق مقاييس الخياطين. عندما يصرون على أن خلع المسلمة لحجابها خطوة هامة في طريق التنوير والوعي والنهضة!! يضيفون عليه الحقد الأتاتوركي لمظاهر الإسلام ومن ثم فهم دعاة تغريب لا تحديث[3]، وهؤلاء هم الذين عناهم الأديب أحمد حسن الزيات في مقالته «الطربوش والقبعة» بقوله: «ولن نجد أهون على الناس من رجل يأنس في نفسه الضعة فيحتال على العظمة بارتداء ثوب العظيم»[4].

وكأن الزيات يشير بكلامه إلى عملاء الحضارة الغربية وعلى رأسهم سلامة موسى[5]. فقد كتب في مقالة له عن «فلسفة الملابس» يدعو بحماس مفرط لتعميم الزي الأوروبي، ويهاجم محاولات بعض الشباب المصري لاختراع زي مصري خاص بهم، والحجة التي يستند إليها في دعواه أن الحضارة الغربية غمرتنا واكتسحت تقاليدنا القديمة، ولهذا فهي الأجدر بالبقاء والاستمرار، ومن ثم الاتباع، ثم يختتم قائلا: «أرى لغرامي بالحضارة الأوروبية، وهي حضارة العالم أجمع الآن، أن أحث بني وطني على أن يلبسوا القبعة دون الطربوش، لا لأنها تقينا من

---

(١) مصطفى صادق الرافعي، وحي القلم، مقالة «سر القبعة»، جـ٢، ص ٢٠٠.

(٢) المصدر السابق، جـ٢، ص ٢٠١.

(٣) انظر: الفرق بين التحديـ والتغريب، مع ـاذج تطبيقية معاصرة. كتاب «ودخلت الخيل الأزهر» لمحمد جلال كشك، وكتاب «من النهضة إلى الردة، ـزقات الثقافة العربية في عصر العولمة»، لجورج طرابيشي، ص ٤٢، دار الساقي، بيروت، ط الأولى ٢٠٠٠.

(٤) أحمد حسن الزيات، وحي الرسالة «فصول في الأدب والنقد والسياسة والاجتماع والقصـ»، جـ١، ص ٣٨٢، دار الثقافة، بيروت، ط العاشرة، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م.

(٥) انظر: حول هذه العمالة بالو ـائق، الدكتور محمد عمارة في كتابه «سلامة موسى اجتهاد خاطـ أم عمالة حضارية».

الشمس والمطر وهو لا يقينا، بل لأنها تبعث فينا العقلية الأوروبية»[1].

إن هذه الدعوة إلى التأورب، والتشبه غير المشروط بمظاهر الحياة الغربية، لا يرضاه، حتى مفكرين علمانيين لأنه لا يحقق ما يصبوا إليه دعاة النهضة، لأنها دعوة مؤسسة لجبرية هوانية (من الهوية IDENTITAIRE)، يخلط بين صيرورتين يحاذر علماء النفس والاجتماع المعاصرون كل المحاذرة من الخلط بينهما: الهوية (IDENTITE) والتماهي (IDENTIFICA-TION) فهؤلاء يطالبون المسلمين بالتنازل عن هويتهم لكي يصبحوا أوروبيين في كل شيء. وبدلا من مطالبتهم تماه جزئي مع انجازات بعينها للحضارة الأوروبية، فإنهم يغلون في مطلب المحاكاة الكلية إلى حد الحض على تبني ما هو شر ومكروه....

ومطلب التماهي الكلي ينقض نقضا عنيفاً مبدأ الهوية. فبدلاً من التماهي الجزئي الذي هو عنصر بناء للهوية واغناء للشخصية، فإن التماهي الكلي لا ينتج، على العكس، سوى كاريكاتور هوية... ودون التماهي الجزئي والمشروط قد يكون تدريبا على حرية الهوية، ولكن المحاكاة موقف عبودية[2].

إن عقيدة الإسلام وتشريعاته، كونت للأمة التي آمنت به هوية خاصة بين الأمم، تقوم على وحدة الأمة الإسلامية، ومظاهر هذه الوحدة كثيرة ومتشابكة لا مثيل لها أبدا، ويرتبط المسلمون بهذه المعاني ارتباطا يشكل وحدة تقوم على عوامل كل منها يؤكد الآخر، حتى يصل الأمر الى حد الانصهار الكامل، ومن مظاهر هذه الوحدة، أولا وحدة العقيدة،أن لا إله إلا الله محمد رسول الله، هي أصل وحدة المسلمين، ووحدة العبادة ووحدة السلوك في الأخلاق، ووحدة اللغة، مع إقرار أن الله تعالى خلق الناس بألسن مختلفة، لكنه جعل لغة القرآن العربية فصارت وسيلة الفهم والتواصل ووحدة المشاعر والمصير ووحدة الدستور والقانون لا يجوز أن ينبثق هذا القانون أو الدستور عن غير شرع الله، فعلى هذا يكون للمسلمين قانوناً جنائياً واحداً وقانون معاملات واحد، وقانوناً للأحوال الشخصية واحداً وقانوناً دولياً واحداً، ووحدة التاريخ، إن تاريخ المسلمين لا يرتبط بطبيعة الوطن، ولا بجنس القوم الذين ينتمي إليهم، وان تاريخ المسلم الذي ينتمي إليه ويعتز به هو تاريخ الإسلام، ودعاته رسل الله عليهم

---

(١) سلامة موسى، «اليوم والغد»، المطبعة العصرية، ١٩٢٧م.

(٢) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، ص ٤١، موضوع «طه حسين وسؤال مستقبل الثقافة»، وما طبقه طرابيشي، على طه حسين في الخلط بين التماهي والهوية في دراسته لكتابه مستقبل الثقافة في مصر، ينطبق تماماً على سلامة موسى وزيادة. فالدعوة واحدة.

الصلاة والسلام، فأنا مسلم يرتبط تاريخي بهم وبمن اتبعهم وآمن بهم وأسلم معهم لله، هؤلاء فقط أربط تاريخي بهم وأعتز بالانتساب إلى هذا التاريخ، ولا يربطني بغيره من التاريخ أي رابط سوى رباط الواقع المجرد ووحدة القيادة والقدوة، وهو رسول الله ﷺ[1].

ومن مظاهر هذه الوحدة، وحدة اللباس، لا على أن تكون أشكال اللباس واحدة، في التفصيل، أو نوع القماش أو لونه، ولكن الخضوع في اللباس للأحكام والآداب الشرعية التي حثت عليها الشرعية ودونك حياة رسول الله ﷺ الذي «كان يلبس ما وجده»[2] دون تكلف، قال ابن القيم: «ان هديه صلى الله عليه وسلم في اللباس، أن يلبس ما تيسر من اللباس، من الصوف تارة والقطن تارة والكتان تارة...»[3].

وتأتي الأحكام والآداب لتعطي المسلم هوية خاصة في مظهره، من خلال ما هو مباح من اللباس وما هو محرم وما بينهما من أحكام ويتعلق باللباس أحكام العورة لكل من النساء والرجال.

وما حجاب المسلمة الا لبنة من لبنات هذه الهوية العامة.

وتكلم العقاد يوم ان ثارت معركة القبعة والطربوش عن أهمية الوحدة الوجدانية للمجتمع التي تحققها وحدة المظهر، مع نبذه للقيود التي فرضتها التقاليد فقال: «اننا نغتبط بحرية الفرد في ملابسه أمام قيود المجتمع التي لم يكن لها معنى في العصور الماضية.

ولكن الانتقال من تلك القيود الى الفوضى التي تلغي وحدة المجتمع لا تؤمن عقباه على الحياة الاجتماعية في الشؤون الجدية التي تتماسك عليها بنية الأمة.

والشعائر والرموز حقيقة لا ننساها ولا نستطيع أن ننساها. فإن المجتمع الذي لا يذكرنا بوجوده وحقوقه بشيء يواجه النظر والخيال يسهل نسيانه في غير هذه الظواهر التي نظن لأول وهلة أنها ليست ذات بال.

وقبل أن نقول ذهب الطربوش يجب أن نتحسس جوانب رؤوسنا لنعلم ماذا نضع عليها في مكان الطربوش؟[4]

---

(١) انظر: سعيد حوى، الإسلام، جـ٢، ص ١١١ وما بعدها، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

(٢) الشفاء، للقاضي عياض، جـ١، ص ٢٠٤.

(٣) ابن القيم، زاد المعاد، بتحقيق الأرنؤوط ١/١٤٣.

(٤) عباس العقاد، يوميات، جـ١، ص ١٣٤.

وعن صلة الملابس بالهوية أختم حديثي بتقديم نموذج محرج لكل علماني فمن المعروف كما يقول عزيز العظمة «ليس ثمة علمانية ناجزة في الغرب، بل إنها في جل أقطاره علمانية ضمنية، أي أنها علمانية حياتية ليست متضافرة بالضرورة مع أيديولوجيا علمانية مناضلة كما الشأن في فرنسا...»[1].

هذه العلمانية المغالية التي شكا من تطرفها أحد غلاة العلمانيين العرب المتفرنسين، وهو الدكتور محمد أركون، الذي وجهت له انتقادات حادة من الطرف العلماني الفرنسي والأوروبي، بسبب مقابلته الشهيرة في «اللوموند» عن قضية سلمان رشدي، سأله محاوره ومترجم كتبه هاشم صالح، «كيف تفهم أن بعضهم يتهمك بأنك ضد التنوير خصوصا بعد تدخلك في قضية سلمان رشدي والمقابلة التي أدليت بها لجريدة اللوموند الفرنسية؟ أركون: هذه كلها مماحكات جدلية سريعة. المقابلة التي تشير اليها أثارت ردود فعل عنيفة لدى بعض المثقفين الفرنسيين والعرب لأنهم لم يأخذوا بعين الاعتبار السياق العام للمشكلة لقد سبب لي ذلك الموقف ازعاجات كثيرة لدى الجهات الأوروبية والغربية بشكل عام.

وما كان من السهل توضيح الأمور بهدوء لأن وسائل الإعلام الغربية كانت مهيجة ضد الإسلام والمسلمين»[2].

هذا الهجوم على أركون الذي يدين بالعلمانية وينطلق من مذاهبها الفلسفية والاجتماعية في نقد أصول الاسلام وتحليل تراث المسلمين فقط لأنه أبدى رأيا آخر في رواية سلمان رشدي الكافرة.

هذه العلمانية الفرنسية كيف نظرت للحجاب، لثوب المسلمات، لهذا الذي يقول لنا العلمانيون العرب أنه قضية شكلية مظهرية هامشية.

لقد تصدر الفولار الإسلامي - غطاء الرأس - واجهة المشهد الإعلامي في فرنسا، بانفعالات متأججة على أعلى مستوى سياسي، فقد صرح وزير التعليم الوطني «هل هذا نقاش مصطنع أو باطل ولا جدوى منه؟ كلا... فالجدل القائم منذ العام ١٩٨٩ وإثارة أول حادثة للحجاب في المدارس الفرنسية من خلال قضية الطالبات الثلاث في ثانوية كري، جعل تحديد وتعريف الهوية الاجتماعية الفرنسية هو المستهدف والمقصود بالرهان»[3].

---

(١) عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، ص ٢٢٠.

(٢) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، «كيف نفهم الإسلام اليوم» ، ص ٣١٨، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٨م.

(٣) د. جواد بشارة، الحجاب الإسلامي نفي أم تأكيد للعلمانية الفرنسية ، ص ٢٦١، مجلة «النهج»، العدد (٣٨)، السنة (١١)، شتاء ١٩٩٥، تصدر عن مركز الأبحا والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دمشق.

وبما أن هذا «الفولار» - غطاء الرأس - يستهدف الهوية الاجتماعية الفرنسية فإن وزير التعليم الوطني عليه واجب الحفاظ على هوية مجتمعه العلماني لذا فإنه قال بوضوح «إن بنات الجيل الثاني والثالث من المهاجرين لا يحق لهن لبس الحجاب داخل المؤسسات المدرسية» [1] ولم يكتف الموقف الفرنسي بهذه التصريحات السياسية العليا، بل رافق ذلك القرار مذكرة وزعت على جميع مدارس البلاد.

كيف لا؟ والوزير يقول: «والوعي بهذا الأمر يتمثل في أن الفولار يجسد بالنسبة لمن تلبسه من النساء المسلمات سواء كان ذلك طوعا أو قسرا رمزا لوضع معين وليس مجرد قطعة قماش لا تعني شيئا أو ليس أكثر من علامة دينية ترتبط بالهوية...» [2].

وجاء ضمن الأسطر الستين للمذكرة التي وزعتها وزارة التعليم الفرنسي على المدارس إشارة بوضوح إلى الحجاب، وإيماءات غامضة إلى الأديان الأخرى مما يوحي بالتحيز ضد دين معين فحسب. وتقول المذكرة «فتلك العلامات من الوضوح بمكان ويتضح منها الافتخار والتميز الصريح. إن دلالاتها بالضبط هي تمييز وفصل بعض التلاميذ عن قواعد الحياة المدرسية المشتركة وهي بذاتها إشارات تبشيرية أو تدعو إلى الدين» [3].

إن أحد أكثر بنود المذكرة إثارة للغط هو ذلك التفريق الذي لا يختلف عن التمييز المتعمد بين «العلامات الدينية الافتخارية المقصودة أي التبشيرية أو الداعية للدين» الممنوعة مبدئيا وبين «الإشارة الخفية غير المرئية» المسموح بها.

في النوع الأول تعرف الجميع على الحجاب الإسلامي حتى لو لم يذكر بالاسم وفي النوع الثاني عرف الجميع أن القصد هو الكيبا أو القلنسوة اليهودية والصليب الذي يتقلده المسيحيون. الذين لا يخشون التعرض للأخلاق والضغط، وبهذا لم توضع الأديان على قدم المساواة وكما يقول الدكتور جواد بشارة فالفولار - غطاء الرأس - ليس ذا شارة افتخارية وتبشيرية أكثر من القلنسوة أو الصليب وليس عملا عدائيا ضد العلمانية واليهودية كما يدعي الوزير صاحب المذكرة، إنه ليس أكثر من «عنصر حشمة» للمرأة، وتعبير فردي عن الإيمان نابع من مبدأ «ممارسة ضد حرية التعبير وإبداء الإيمان الديني» كما يسمح به

(١) المصدر السابق، ص ٢٦١.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٦١.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٦٢.

مجلس الدولة مرسومه الصادر في نوفمبر العام ١٩٩٢م.

وحسب تقدير جمعية - أس، أو، أس S.O.S ضد العنصرية - فكثير من المدارس العامة «العلمانية» تزين جدرانها بعلامات الصليب ويرتادها طلاب يهود يعتمرون القلنسوات على رؤوسهم والكثير من الطلاب والطالبات والمدرسين يعلقون الصلبان على صدورهم. لذلك فإن المذكرة وإن لم تحدد دينا بعينه بالاسم الصريح، إلا انها تقصد المس بالدين الإسلامي بالذات من خلال منعها أحد رموزه التقليدية ألا وهو إشارته للمرأة بلبس الحجاب، وبالتالي تبدو المذكرة نصا معاديا للمهاجرين ومعاديا للمسلمين»[1].

المفارقة هنا، أن الخطاب الايديولوجي السياسي القائم على «معاداة الأجانب XENOPHO-BIA وسوء النية المبيتة التي تنطلق منه ضد قبول التعايش مع الآخر في ظل نظام علماني ديمقراطي، المفارقة تتبدى في أن هذه العنصرية اليمينية المتطرفة تتنامى وتزدهر في أكثر دول الأرض علمنة! كيف سيتعاطى علمانيو الشرق مع هذه الإشكالية؟ ربما يكمن جزء «من الإجابة، في أن الجالية العربية هناك وأطفالهم الفرنسيون اختاروا أن يواجهوا هذه العنصرية بكتاب عربي، عنوانه «العنصرية كما شرحتها لإبنتي» للطاهر بن جلون الروائي المغربي الشهير وأول عربي نال جائزة «الجونكور» المرموقة، سنة ١٩٨٥م والذي يعد من أبرز كتاب المغرب العربي باللغة الفرنسية، فقد تصدر كتابه الأخير قائمة مبيعات الكتب في فرنسا!»[2]

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٦٥.

(٢) انظر: تقرير حول الكتاب، وحوار مع المؤلف عن مضمون الكتاب وسبب تأليفه، مجلة «المجلة» العدد (٩٧٢)، ٢٧ سبتمبر - ٣ أكتوبر ١٩٩٨م.

المطلب الرابع

صلة الملابسّ بالشخصية «الذات»

○ الملابس، الجانب النفسي:

كما أن اللباس ذو صلة حيوية بثقافة الفرد والمجتمع، معبرة عن الهوية الشخصية والجماعية، فإن الملابس لا تنفك عن الجوانب النفسية لمرتديها. وإن كان البعد النفسي لا ينفصل عن الفكري، فهما متداخلان، يؤثر أحدهما في الآخر (عقل منفعل أو انفعال عاقل)، والمفلح هو الذي يقدم العقل على العاطفة، ويضبطها به ويزن نزوات العواطف بنظرات العقول.

الرسول ﷺ، أعرف الناس بالنفسيات، ومن ثم كانت له توجيهاته الخالدة في هذا الجانب، انظر إليه ﷺ وهو يكشف لنا عن صلة الثوب بالجوانب النفسية السلبية فيقول: «كل ما شئت والبس ما شئت، ما أخطائك اثنتان، سَرَفٌ ومَخْيلة»[1].

ويقول ﷺ: «من جَرَّ إزاره بطراً لم ينظر إليه الله يوم القيامة»[2]. فرسول الله ﷺ، في هذين الحديثين يشير إلى حقيقة نفسية وهي أن الإنسان يعبر عن بعض أمراضه النفسية كالتعالي على الناس بالكبر والزهو من خلال ثيابه، سواء كان ذلك عن طريق هيئة اللباس كجر الإزار أو عن طريق التمايز في اللباس عن الناس لأجل الترفع وهو ما يعرف بلباس الشهرة الذي نهى عنه الرسول ﷺ فقال: «من لبس ثوب شهرة في الدنيا ألبسه الله ثوب مذلة يوم القيامة»[3].

والتربية الإسلامية حريصة على تحرير المسلم من وهم المظاهر الخادعة، ومن ثم، فإن دلالة الحديث على تحريم لبس ثوب الشهرة لا يخص «نفيس الثياب بل قد يحصل ذلك لمن يلبس ثوبا يخالف ملبوس الناس من الفقراء ليراه الناس فيعجبوا من لباسه ويعتقدوه»[4]. فالإسلام لم يفرق بين شكل الشهرة وإنما حارب المبدأ. الغرور، المظهرية الزائفة، الورع

---

(١) راه البخاري ـ تعليقاً من قول ابن عباس لا من قول النبي، كتاب اللباس – باب قول الله تعالى [قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده].

وقال الحافظ ابن حجر في الفتح: وصله ابن أبي شيبة في مصنفه والدينوري في المجالسة وأخرجه عبدالرزاق والطبري (١٠/٢٦٥).

(٢) رواه أحمد في المسند (٢/٤٥٤) من حديث أبي هريرة وفي (٣/٤٤ – ٩٧) من حديث أبي سعيد الخدري.

وابن ماجه كتاب اللباس – باب من جرّ ثوبه من الخيلاء حديث رقم (٣٥٦٩) (٣٥٧٠) (٣٥٧١) من حديث ابن عمر وأبي هريرة وأبي سعيد.

(٣) رواه أحمد في المسند (٢/٩٢ – ١٣٩) وأبو داود كتاب اللباس باب من لبس الشهرة حديث رقم (٤٠٢٩) من حديث ابن عمر وابن ماجة، كتاب اللباس ـ باب من لبس شهرة من الثياب، حديث رقم (٣٦٠٦) (٣٦٠٧) من حديث ابن عمر، وحديث رقم (٣٦٠٨) من حديث أبي ذر.

(٤) محمد علي الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، جـ٢، ص ١١١، دار الفكر، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م.

المتكلف، خداع الذات. ومع ذلك فإن الدين يرجع الأمور إلى مقاصد أصحابها، لكي يخرج من الذم من أراد التمتع بنعم الله من غير سرف ولا بطر، وكما قال الشوكاني، «الحاصل: أن الأعمال بالنيات فلبس المنخفض من الثياب تواضعا وكسرا لسورة النفس التي لا يؤمن عليها من التكبر إن لبست غالي الثياب من المقاصد الصالحة الموجبة للمثوبة من الله ولبس الغالي من الثياب عند الأمن على النفس من التسامي المشوب بنوع من التكبر لقصد التوصل بذلك إلى تمام المطالب الدينية من أمر بمعروف أو نهي عن منكر عند من لا يلتفت إلا إلى ذوي الهيئات كما هو الغالب على عوام زماننا وبعض خواصه، لا شك أنه من الموجبات للأجر لكنه لا بد من تقييد ذلك بما يحل لبسه شرعا»[1].

وإشارة الشوكاني واضحة في مدى اعتبار الناس للهيئات، ووظيفة الثياب في لفت انتباه الخواص والعوام، ووقعها على نفوسهم. وتأتي الدراسات الإنسانية المعاصرة لتؤكد هذه النزعة الإنسانية في التعبير عن مشاعرها من خلال ما تختاره من ثيابها، وتفصل في ارتباط الثياب بالحاجات النفسية.

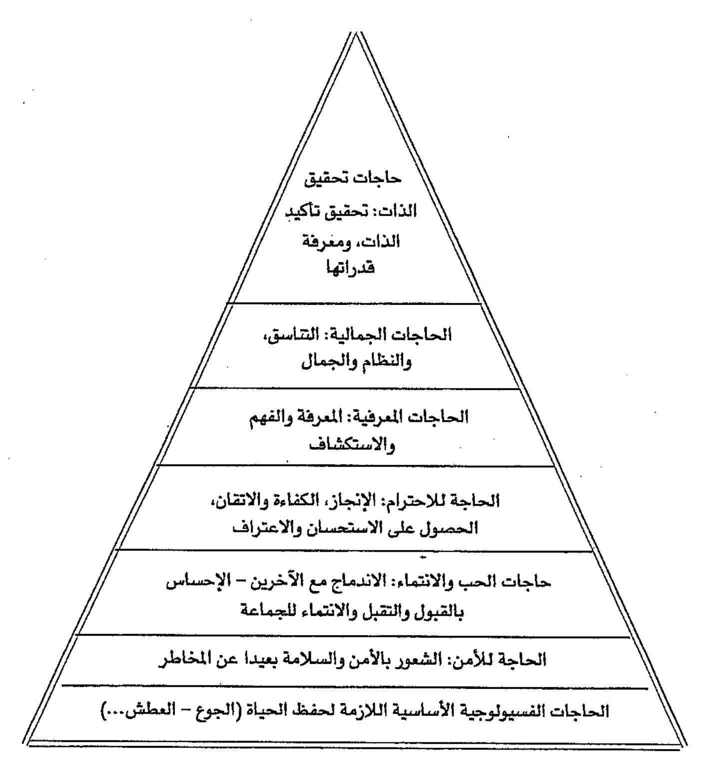
فعلماء النفس (بالأخص علم النفس التربوي)، يهتمون بالدوافع التي تقف وراء السلوك إثارة وتوجيها ولهم فيها دراسات موسعة ونظريات متعددة، ومن المفاهيم المرتبطة بالدافعية، الحاجة والباعث، «فالحاجة رغبة طبيعية يهدف الكائن الحي إلى تحقيقها بما يؤدي إلى التوازن النفسي والانتظام في الحياة»[2].

ويختلف بعد ذلك الناس في تحديدهم لطريقة تحقيقهم التوازن النفسي، إذ منهم من يكون اللباس أهم وسيلة لتحقيقه.

ويحق لأي قارئ أن يتساءل: وهل يمكن أن يصل تأثير الملابس إلى هذه الدرجة من توتير النفس وإقلاقها يؤدي إلى فقدها لتوازنها الاجتماعي؟

والجواب، نعم، لأن النفس البشرية تسعى لإشباع حاجاتها العديدة، سواء كانت حاجات فسيولوجية[3] أساسية لازمة لحفظ الحياة (الجوع - العطش...) أو حاجات معرفية أو الحاجة إلى الانتماء أو الأمن أو تحقيق الذات، وقد اشتهر في علم النفس ما يعرف بمثلث «ماسلو»

Miaslow[1] للتصنيف الهرمي للحاجات الذي اقترحه على الشكل التالي:



تخطيط ماسلو للحاجات(*)[2].

لسنا ملزمين بموافقة عالم النفس في ترتيبه الحاجات النفسية حسب سلّم الأولويات في مثلثه التوضيحي، كما لسنا ملزمين بالاتفاق معه في حصر الحاجات بهذه السبع، فإن علماء النفس أنفسهم لديهم استدراكات وتعديلات حول نظرية صاحبهم[3].

لكن الذي يهمنا هو أن الجميع يتفق على وجود حاجات تتطلب إشباع لدى النفس البشرية، وأن الحاجة إلى تقدير الذات سواء من قبل الفرد أو من الآخرين أحد أهم الحاجات الوجدانية، التي تحقق لصاحبها، احترام الذات، ونيل احترام الآخرين.

---

(١) المصدر السابق، جـ٢، ص ١١٠ - ١١١.

(٢) د. رجاء أبو علام، علم النفس التربوي، دار القلم، الكويت، ط الثالثة، ١٩٨٤م.

(٣) مَرَّ تعريف هذا المصطلح أنظر ص٥

(١) ابراهام ماسلو (١٩٠٨م - ١٩٧٠م) عالم نفس أميركي، والمتحدث الرسمي لعلم النفس الإنساني، وكان يسميه القوة الثالثة لعلم النفس، باعتبار القوتين الأخريين هما «السلوكية» و«التحليل النفسي». ويرى ماسلو أن أقوى الدوافع التي تحرك الفرد هي تحقيق الذات. ويعيب ماسلو على علم النفس اهتمامه بالجوانب المرضية في الشخصية دون الجوانب الإيجابية. ويقسم الحاجات الإنسانية إلى أساسية وغير أساسية وله فيها نظرية خاصة به، انظر: الدكتور عبدالمنعم الحفني، موسوعة أعلام علم النفس، ص ٣٢٦ - ٣٢٨، مكتبة مدبولي، القاهرة، بدون تاريخ.

(٢) عن كتاب «علم النفس التربوي»، د. رجاء أبو علام، ص ٢٠٤.

فحاجة التميز والشهرة يشعر الإنسان من إشباعها بالثقة «ويستشعر قيمته كشخص في هذا العالم ويبتعد عنه الشعور بالنقص والضعف والهوان»[1].

وللنظر كيف يختلف الناس في اشباع هذه الحاجة من خلال الملابس، وصلة ذلك بكل المعاني النفسية الإيجابية والسلبية. فيما يختاره الإنسان من تلقاء نفسه من لباس أو فيما يفرض عليه من خلال الضغط الاجتماعي.

■ نماذج تطبيقية:

في مذكرات التركية عصمت أرطاون التي عنوانها «جميلات محمد علي» أي جميلات أسرة محمد علي في مصر وفي تركيا كتبت تصف السيدتين هانم زادة... ونسل شاه وكيف كانت الأسرة المالكة المصرية أنيقة إلى أقصى درجة... قالت إن خياطة فرنسية الأصل كانت تسافر إلى باريس كل شهر. وتأتي بأحدث الخطوط والأقمشة. وكانت تساعدها ثلاث فتيات ورجلان.

وكانوا يقيمون جميعا في بيت خاص في القلعة يعملون ليلا ونهارا على تفصيل الفساتين المناسبة للأميرات... وكانوا يتقاضون أجورا رمزية - أي يكفيهم شرفا أن الفساتين التي يعملون فيها ليلا نهارا قد ارتدتها الأميرة نسل شاه وأعجب بها الملك والأميرة والباشا، وكيف أن الفستان قد أحرق قلب الأميرة فايزة والأميرة فوزية وشويكار... إلى آخر سيدات الأسرة المالكة.

أما الفضيحة الكبرى التي أدت إلى طرد هذه الخياطة من مصر ليلا، وموتها في اسطنبول بعد ذلك فترويها السيدة عصمت أرطاون فتقول إنه حدث في إحدى حفلات الأمير محمد علي بالمنيل أن ظهرت الأميرة هانم زادة بفستان بهر الحاضرين والحاضرات وكان بؤرة الاهتمام لدرجة أنهم طلبوا من الأميرة أن تدور حولهم وأن تجلس في الوسط حتى يراها الجميع. وكان ذلك أسعد يوم في حياتها. وقررت فيما بينها وبين نفسها أن

---

(٢) وللدكتور محمد رفقي عيسى دراسة خاصة في الدافعية، من منظور إسلامي، منبها إلى خطورة نظريات الدافعية بما لا يقل عن التضليل الذي صُدِّر إلى الأمة الإسلامية من نظرية فرويد، وقد تناول نظرية الحاجات بالنقد مع طرح نموذج إسلامي بديل عن النماذج الغربية. انظر كتابه: «الدافعية دراسة نقدية مع نموذج مقترح»، دار القلم، الكويت، ط الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

تعطي للخياطة مكافأة عظيمة وأن تنقلها من القلعة لتقيم معها في القصر وأن تنفذ ما وعدتها به من إرسال ابنها ليتعلم في جامعة تولوز بفرنسا على نفقتها... لقد أحست الأميرة كأنها زفت مرة أخرى... وفجأة ظهرت إحدى اليهوديات من أسرة داود عدس، ترتدي نفس الفستان... القماش... الطول... الكرانيش... الاكسسوارات... حتى تسريحة الشعر التي هي «مفروقة» من الوسط... حتى شرطة العين وسحبة الكحل وطابع الحسن على الخد الأيسر... لقد امتقع لون الأميرة وانسحبت فورا من الحفلة... وفسدت الليلة الجميلة... وقبل أن يطلع النهار، أطاحوا بالخياطة إلى الأسكندرية وألقوا بها في أحد المراكب إلى خارج البلاد.

أما الذي حدث فهو أن إحدى الفتيات اللاتي يعملن عند هذه الخياطة قد نقلت تصميم الفستان إلى أرليت عدس - لقد دفعت لها مبلغا أكبر!![1].

والآن ماذا تقرأ في هذا النموذج؟! استرجع ما قررنا سابقا، من صلة الملابس بالنفس الإنسانية، لتكتشف في هذا الحدث أولا وقبل كل شيء توجيهات الرسول ﷺ، عن لبس الشهرة، والإسراف والمخيلة، ولاحظ أنها جميعا صفات تتصل بعلل النفس، ثم إن هذه الأجواء الدنوية كيف تسيطر عليها المظاهر التي أكثر ما تظهر في الملابس، فالموضة لا تحرق قلوب العوام أو الفقراء، وإنما الأميرات لما بينهن من منافسة ومفاخرة، وانظر الحرص الشديد من الأميرة هانم على الانفراد بثياب الشهرة، ولما وجدت من ينافسها في نفس الثوب والمكياج انهارت الأميرة لمجرد وجود المثيل. لماذا؟ لأنها لا تنطلق في تقدير ذاتها من الداخل من القيم والمفاهيم وإنما الذي يحدد تقدير ذاتها هو الخارج والظاهر فقط.

وبلغ شدة التأثر بالأميرة أن أوقعت على المتسبب في إفساد ثوب الشهرة أشد العقاب.

إن للملابس صلة وأثرا ودلالة على وفي نفوس الناس وسلوكياتهم.

---

(١) د. محمد رفقي عيسى، «الدافعية دراسة نقدية مع نموذج مقترح»، ص ٦٠.

▫ فقدان التوازن:

قلنا في تعريف الحاجة بأنها رغبة طبيعية يهدف الإنسان إلى تحقيقها بما يؤدي إلى التوازن النفسي والانتظام في الحياة، في النموذج الأول «أميرة القصر» كانت الحاجة تتركز في التفاخر بالتمايز بالثوب اللافت للأنظار بما يدل على علو كعب صاحبتها في مجتمع النخبة، وبزوال هذا الاشباع اختل توازن الأميرة. لكن في النموذج التالي الأمر يختلف من جهة فقدان التوازن بسبب فقدان الثقة بالذات نتيجة للهزيمة في المبدأ في مواجهة حضارة المخالفين.

يتلخص هذا النموذج فيما تحكيه الكاتبة ليلى سعيد في رسالة وجهتها إلى أخيها الكاتب جودت سعيد، تطلب منه شرحا لما حصل لهذه الفتاة المسلمة التي ارتدت الحجاب ثم خلعته وما بين ارتدائه وخلعه أحداث تتطلب التعليق بما يخص موضوع بحثنا «سيكولوجية الملابس» واشباع الحاجات النفسية... وصلتها بفقدان أو تحقيق توازن الذات.

قالت ليلى سعيد: «ولهذه الرسالة قصة قصيرة، تبدأ منذ أن تعرفنا على الأخت التي كانت تجري ترتيبات السفر إلى أمريكا للالتحاق بزوجها الذي يتابع دراسته هناك... ولما كان الحديث يتطرق إلى اللباس الشرعي، كانت بعض الأخوات يشجعنها على ارتداء الجلباب... وكانت تُجيبهن: إن أسرتي لا تسمح لي بذلك، وإنني سأواجه من كل من حولي من أهلي وأقاربي معارضة شديدة لا أستطيع مجابهتها، وإنني سأسافر قريبا إلى بلد الحرية، إلى أميركا، وهناك لا يتدخل أحد في شؤوني الخاصة، ألبس ما أشاء، وما يروق لي، وإني انتظر اليوم الذي سأسافر فيه، حتى أرتدي الجلباب وأسافر به، وإن زوجي سيسره ذلك.

وفعلا: حان موعد سفرها، وكانت قد أعدت جلبابا أنيقا مع خمار، فلبسته وسافرت... ثم أرسلت بعد وقت قريب إلى إحدى الأخوات رسالة تعلمها فيها بأنها بعد وصولها خلعت الجلباب، لأنها شعرت بأنها إن بقيت بهذا اللباس فستكون منبوذة وستكون حبيسة البيت، وذكرت الأدلة على ذلك بأن الذين كانوا في استقبالها في المطار من أصدقاء زوجها قد

أظهروا جفاء وانسحبوا حين رأوها بلباسها هذا، وأنها بعد أن فكرت، وقلبت الأمر، كشفت أنها كانت غبية حين كانت تظن أنها لا تستطيع أن تكون مسلمة داعية بدون حجاب، وأنها رجعت إلى الآيات المتعلقة بالحجاب فوجدت أنها نزلت بعد تكوّن المجتمع الإسلامي، وأن ظروفها تختلف عن ظروف المجتمع الإسلامي، وما إلى هنالك من المسوغات والمبررات...

لقد كان الخبر غريبا على الأخوات، ومفاجئا لهن، واختلفت الغرابة والمفاجأة عند كل واحدة منهن بقدر ما عندها من تصورات ومفاهيم»[1].

ويأتي اهتمام الكاتبة بالقصة من كونها ليست حادثة فردية عابرة بل لأنها قصة متكررة مع كل من يمر في مثل ظروفها ثم مراحلها في اتخاذ القرار الأخير، وأهم من الاشكال هو تعيين السبب الجامع لهذا التنازل عن المبدأ أو كما عبرت الكاتبة «ولعل أطراف القصة تختلف من فرد إلى آخر، إلا أن الأصل والسبب واحد، ألا وهو: العجز عن التوازن بين المبدأ والواقع»[2].

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن ما علاقة الملابس بفقدان التوازن والهزيمة النفسية؟ أو لماذا يصاب المسلم بهذه الروح المتخاذلة؟

والجواب: إن كل مظاهر الانسحاب من إعلان الهوية والاعتزاز بها مرجعه الأصلي إلى ضعف المسلم في يقينه بالحق الذي يؤمن به والدين الذي ينتمي إليه، فهو داخليا مقتنع بدينه، وغالباً ما تكون هذه القناعة شعورية، قناعة توارث وتقليد.

وهؤلاء يحتاجون إلى سند جماعي من نفس الدين كي يشعروا بالتوازن والثقة. فتجد أحدهم يستحي أن يصلي في مطار أجنبي أمام الأجانب، أو يتردد في الإعلان بين المفطرين العلمانيين أنه صائم، أو تتحرج من الذهاب بلباسها الشرعي (الحجاب) إلى تجمع نسائي يرون الحجاب من مخلفات الماضي السحيق. فيفقدون توازنهم النفسي، ومن ثم إما أن يؤثروا الإنسحاب أو يخفوا الإعلان عن كل ما يتصل بهويتهم الظاهرة...

ولو كان المسلم ينطلق من عقيدة يقينية برهانية من أنه على الحق الذي لا مرية فيه، لكانت نظرته تختلف ومن ثم كان سلوكه مختلف. لماذا؟ لأن سنده العقيدة اليقينية. وكل من

---

(١) أنيس منصور، جسمك لا يكذب، ص ١٣٣ - ١٣٥، دار الشروق، القاهرة، ط الرابعة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

لا يمتلك هذا السند، فسوف يهتز اجتماعياً، لأنه مهزوم داخليا.

وهذا ما كان واضحا في رسالة الأخت المحجبة التي ذهبت إلى أميركا فإنها شعرت بأنه لا نصير لها على الثبات في الاستمرار بالحجاب. ولكنها لو علمت أن المسلم لا يستمد القوة من المجتمع وإنما من الحق الذي آمن به لما تراجعت عن حجابها.

ونجيب على السؤال، ما علاقة الحجاب بهذا التوازن النفسي؟ والجواب: إن الحجاب رمز وشعار على أن هذه المرأة تنتمي إلى المجتمع العربي الشرقي وهذه المجتمعات واقعها وصورتها عند الغربيين في غاية السوء... الجهل... المرض... التخلف العلمي... الهزيمة العسكرية... فحجابها دليل على هويتها الشخصية والاجتماعية والحضارية... فصاحبة الانتماء الشعوري التقليدي لدينها قطعا ستهزم نفسيا. لماذا؟ لأنها كما قلنا أخطأت في مرجعية استمداد القوة «المجتمع» والصحيح أن لا تجعل تخلف المسلمين هاجسها، وإنما تستنهض العقيدة في نفسها. لو فعلت ذلك لما أحست أنها منبوذة في عيون الآخرين.

أنظروا إلى الصحابي ربعي بن عامر رضي الله عنه حين دخل بلاد الفرس، بل حين دخل على ملك الفرس، بملابسه المهلهلة وسيفه القصير، وهيئته المتواضعة، لم يكن يشعر بالمنبوذية. أو بالدونية، بل كان يشعر بأن هؤلاء الذين بيدهم حطام الدنيا وحكمها، إنما هم مكبلون بغرائزهم، وإن إنسانيتهم قد ضاعت باستعباد بعضهم لبعض، «لقد دخل عليهم ربعي وهو يحمل حالة نفسية يمكن تسميتها: رسالة إنقاذ للآخرين، ولقد استنشق ربعي هذه الحالة النفسية من مجتمع الرسول ﷺ حيث كان الإنسان يربى على أنه صاحب رسالة وأن من واجبه الصعود ببني آدم إلى مستوى الإنسان المكرّم»(١).

إنه لم ينطلق من المظاهر «الثوب» وإنما من مبادئ العقيدة الربانية.

وقضية صلة الثياب بالهوية ودلالته على نفسية صاحبها ليست حكرا على المسلمين فكما أصلنا في هذا المبحث بأنها قضية عامة، لأنها ترتبط بحاجة نفسية يشترك فيها النوع الإنساني.

ويؤسفني أن أضرب المثل بالوثنيين أو أصحاب الأديان الخرافية، ممن اعتز بهويته من

خلال ملبسه، وأثبت توازنه النفسي وتعاليه على الشعور بالمنبوذية الذي يسوقه الاستعمار ضد الشعوب التي يستذلها. فها هو «غاندي» لم يغير لباسه، ولم يلبس بزة افرنجية بعد أن حمل مهمته العالية، بل كان كثيرا ما يمشي حافي القدمين، حاسر الرأس، كأي هندي آخر من أبناء أمته، لأنه كان يشعر بأن له مهمة جسيمة تتمثل في إنقاذ بلده وشعبه من رواسب الاستعمار «فلم يكن يشعر بضرورة الانسحاب لأن له هذه المهمة ولم يشعر أيضا بضرورة التقليد للآخرين بأن يغير من مظهره، لأنه لم يدخل إلى المجتمع العالمي لتقليده، بل لأجل أن يغيّر، فلا يمكن أن يحصل انسجام بين هذين الأمرين: بين محاولة تغيير العالم، وبين تقليده، فالمقلد لا يمكن أن يكون هاديا ولا يمكنه أن يهدي من يقلده لأنه لو فعل، فعمله هذا عبث وسخرية. ويجلب له سخرية العالم، لهذا لم يغيِّر غاندي لباسه»[1].

لو شعرت تلك المحجبة، أن لها وظيفة، وأنها مكلفة بحمل أمانة الدعوة إلى العالم، وأن حجابها رمز لعقيدتها، لا لمجتمعها المتخلف لشعرت بأن لها سند إلهي، كما كان لربعي ابن عامر، ولما أحست بالشعور بالمنبوذية الذي هجم عليها من أول لحظة مواجهة مع الحضارة الغربية. وهذا هو الفرق بين حجاب العادة وحجاب العقيدة.

إن الذين يحاولون تهوين قضية اللباس في حياة المسلمين، والحياة العامة واهمون، لأن التوازن الأخلاقي في مجتمع ما، منوط بمجموعة من العوامل الأدبية والمادية، والملبس هو أحد تلك العوامل»[2]، كما يقول مالك بن نبي «وليس اللباس من العوامل المادية التي تقر التوازن الأخلاقي في المجتمع فحسب، بل إن له روحه الخاصة به. وإذا كانوا يقولون: «القميص لا يصنع القسيس) فإني أرى على العكس من ذلك، فإن القميص يسهم في تكوين القسيس إلى حد ما، لأن اللباس يضفي على صاحبه روحه ومن المشاهد أنه عندما يلبس الشخص لباسا رياضيا، فإنه يشعر بأن روحا رياضية تسري في جسده، ولو كان ضعيف البنية، وعندما يلبس لباس العجوز فإن أثر ذلك يظهر في مشيته وفي نفسه، ولو كان شابا قويا»[3].

---

(١) جودت سعيد، فقدان التوازن الاجتماعي، ص ٤ – ٦، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، ط الثانية، ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م.

(٢) المصدر السابق، ص ٦.

(١) المصدر السابق، ص ٨.

عرضنا لعلاقة الملابس بالفكر والمفاهيم، كما بينا الصلة الوثيقة بين الملابس ونفسية صاحبها، ونؤكد أن الإنسان لا يؤخذ أوزاعا فكر ونفس، إذ لا انفصال ولا حدود بينهما، والتنشئة الاجتماعية بمفهومها الواسع تطبع كل إنسان بخصائص نفسية معينة وإن اشترك مع سواه في أصل المعتقد، وهنا يأتي ما يسمى بالفروق الفردية بين الناس. ننوه بهذه الفكرة، لأن من الطبيعي ونحن نتكلم عن فلسفة الملابس (الجانب الفكري). يمر معنا الإشارة إلى البعد النفسي، كما أننا إذا عرضنا صلة الملابس بالنفسية، لا يمكن أن يكون ذلك بمعزل عن الهوية.

انتهينا من الفقرة السابقة عن الرباط الوثيق بين الملابس والجانب النفسي من حيث العموم.

وهنا نأتي إلى ذكر الأخص، ألا هو ظاهرة الموضة التي ولدت في الغرب واكتسحتنا في الشرق.

ونبدأ الحديث بفك التلازم الموهوم بين التطور والموضوعية، إذ يحاول مروجو الموضات الإيحاء للجماهير المستهدفة، بأن اتباع الموضة ومسايرة تغيرها دليل على التطور، والحق أن الفارق الموجز بين كل تطور وكل موضة في كل ظاهرة من ظواهر الفنون وما عداها هو: أن التطور عمل مستمر تتوالى حالاته على التتابع نتيجة حيوية لما تقدمها، ولكن «الموضة» على خلاف التطور عمل متقطع متقلب يغلب فيه تعمد الغرابة والمخالفة وكل ما يلفت النظر إلى حين، فإذا فقد القدرة على لفت النظر سقط وانزوى وتحولت الأنظار عنه لتبحث عن سواه»[1].

ويضرب العقاد مثالا على هذه التفرقة، مبينا مدى الانفصال بين المنطق العقلي والموضة التي لا تمت بصلة لأي هدف من أهداف الحياة العملية سوى الغرابة ولفت الأنظار، أي إنها الخضوع لنزوة نفسية فيقول: «أمامي الساعة صحيفة أميركية أرى على إحدى صفحاتها

(١) المصدر نفسه، ص ١٦.

صورة فتاة جميلة على رأسها عمامة بيضاء، يتدلى منها على الكتفين شال هفهاف من نسج «المخرمات» التي تصنع منها عصائب الرؤوس.

حسبت لأول نظرة أنها صورة من صور المسرح أو الستار الأبيض، ولكني قرأت التعليق عليها فعلمت أنها «موضة» الربيع المقبل للفتيات، يختارها محل كبير من محلات الأزياء وتتسابق الفتيات من اليوم إلى التوصية عليها لتبادر كل منهن إلى سبق زميلاتها بالظهور في موسم الربيع القريب.

هذه «موضة» من موضات الأزياء المتغيرة، وليست تطورا من تطورات الملابس في أدوارها الاجتماعية أو الصناعية.

من جهة، لأن العمامة ليست مما يخص النساء، ولم تكن نتيجة تطور سابق في ملابسهن كما حصل في أطوارها المتتابعة بين أهلها.

ومن جهة ثانية، لأن العمامة ليست ملبساً للأميركيين ولا للأميركيات في بلادهم التي تظهر فيها الآن.

ومن جهة ثالثة، لأنها ليست من أطوار الزمن الحديث حيث نشأت، إذ منشؤها في الشرق قبل عدة قرون.

ومن جهة رابعة، لأن التطور الاجتماعي والتطور الصناعي في البلاد الشرقية نفسها يدعو كثيرا من لابسيها بالأمس أن يلبسوا غيرها اليوم، وقد عدل عنها أناس إلى الطربوش، ثم عدلوا عن الطربوش إلى القلنسوة، ثم عدلوا عن القلنسوة إلى تعرية الرأس بغير غطاء. وهذا هو التغيير الذي ينسب إلى تطور الأحوال الاجتماعية أو الأحوال الصناعية، ومنه يظهر الفارق بين هذا العدول من زي إلى زي وبين العدول عن قبعات الربيع الماضي وعمائم الربيع المقبل في أزياء النساء»[١].

وإذا كان التأثر بالموضة صفة مشتركة بين النساء والرجال، فإن الواقع يشهد والدراسات تؤكد أن الإناث أكثر اتجاها إلى الموضة وأشد إقبالا عليها بالقياس إلى الذكور، إذ رغبتهن دائمة في التصنيف والتغيير[٢].

---

(٢) شروط النهضة، ص ١٢٢.

(٣) المصدر السابق، ص ١٢٣.

ولذا فإن سياسة السوق تصرف في التسويق لمنتجات النساء، أضعاف مضاعفة لما تنتجه للرجال.

ومسلمة اليوم تخضع لهذا التأثير الهائل عبر عولمة الاقتصاد. ووسائل الاتصال، والانفتاح اللامحدود بين الأمم.

والغرب المنتصر والمتفوق والمصدر لنا الضروريات والكماليات فإن صادراته تحمل قيمه وأفكاره وحضارته، فهو لا يصدر أجهزة مصمتة وإنما يلقيها إلينا بغذائها الثقافي ومادتها وبرامجها، إضافة إلى ما تحمله هذه المنتوجات من ايحاءات تمت بصلة وثيقة لأخلاقيات وبيئة مصدرها.

والملابس «الموضة» مصممة في الأساس للغربيات، فهي تحمل مواصفات الثوب الذي يليق بهذه الحضارة التي اختزلت المرأة بالجسد اللذيذ أو الحيوان الاستعراضي.

وقد خضعت كثير من نساء المسلمين إلى تقليد موضات الغربيات، والمقلد يفعل السلوك دون تفكير، وإنما انبهاراً بالطرف المُقلَّد، فكما ارتدى الآخرون ترتدي أنت. فالتقليد يلغي عندك حرية الاختيار، لأن الحرية تتطلب التأني والتفكير في الاختيار بين البديلات.

ولكن التقليد يجعلك، ترتدي هذا الزي أو ذاك الفستان دون أن تشغل بالك بالسبب الذي دفعك إلى ذلك.

ويضرب أنيس منصور مثلاً على هذه المحاكاة اللاعقلية في الموضة، فيقول: «ولأن الموضة تمشي من فوق إلى تحت[1]، ففي تاريخ الموضة نكت تدل على قوة الموضة وعلى سخافتها أيضا. ففي أوائل هذا القرن نسي ولي عهد بريطانيا أن يزرر أحد زراير الجاكتة. وقبل ذلك فوجئ ضيوف الإمبراطورة ماريا تريزه النمساوية بأنها تسلم على ضيوفها جالسة. ثم ترفع ذراعها إلى أعلى وتجعل كفها منحنية ليقبلها الجميع. واندهش الناس، لا لجلوسها. فقد كان من عادتها أن تفعل ذلك. ولكن لأن ذراعها مرفوعة أكثر من اللازم.

وربطوا بين هذه البدعة وبين حضور أميرات من الأسرة المالكة الفرنسية. وأصبحت موضة. مع أن الامبراطورة لم تفعل ذلك إلا لأن دملاً كبيراً يوجعها تحت أبطها!»[2].

(١) عباس العقاد، مقال «الفارق بين التطور والموضة» من كتابه اليوميات، جـ٣، ص ٣٢٥.

(١) المصدر السابق، جـ٣، ص ٣٢٥ – ٣٢٦.

(٢) د. علية عابدين، دراسة في سيكولوجية الملابس، ص ٢٠٢ – ٢٠٣، دار الفكر العربي، مصر، مدينة نصر، ط الأولى، ١٤١٦هـ – ١٩٩٦م.

إذاً عندما نعنون للفصل «بسيكولوجية الموضة» فإننا نقصد بذلك أن هذا السلوك في اتباع الموضات غير خاضع لتفكير عقلي، ونريد من ذلك تنبيه المسلمة المندفعة وراء آخر الموضات بأنها تضحي بهذا الاتباع الشعوري بعقلها وقبل ذلك بالتزامها تجاه واجبات دينها.

والسؤال: لماذا هذا الاستسلام السريع في الجري وراء الأزياء الغربية وكل جديد ولو كان تافهاً أو مكلفاً أو مضاداً للدين والعقل معاً؟

أولا: عدم الحصانة الإيمانية كما شرحنا في حديثنا عن سبب فقدان التوازن النفسي، وثانياً: الافتتان بالغرب والانبهار بحضارته، وثالثاً: جهود العلمانيين التضليلية في تشويه الأحكام الشرعية والتشكيك فيها والترويج للبديل الغربي «العلمانية الشمولية» التي تعم الفكر والسلوك والمظهر. اضف إلى هذه العناصر مجتمعة، التأثير الهائل الذي تقوم به شركات الإعلان الضخمة في التسويق لمنتجاتها، عبر شبكات التلفزيون، وحوالي (٨٠٪) من دخل المواد التجارية في الشبكة يتم تحصيله - حسب تعبير مسؤول إعلاني كبير- بـ «اقتصاد الأشياء التافهة»[١]، والتي منها مستحضرات التجميل، ومستحضرات الشعر وكل ما له علاقة بالموضة.

هذا الانفاق الإعلاني العالمي الهائل يبلغ حسب تقديرات الخبراء حوالي (٦٢٠) مليار دولار سنويا، أي ما يقرب من ضعف الدخل العالمي من النفط[٢].

وحتى يقوم الإعلان بفاعليته إلى أقصى درجة ممكنة في التأثير، فإن أصحاب هذه الملابس «الشركات العملاقة» جعلت من الإعلان صناعة تقوم على أسس فنية وعلمية، وتعمل فيها فرق متعددة الاختصاصات. وهي تعرف قوة وفاعلية متزايدتين لهذا السبب. يدخل فيها كل علوم التأثير، ابتداء من مبادئ الإحساس والإدراك والتنبه، والمؤثرات الصوتية واللونية والحركية والإيقاعية. وفي الإعلان تمارس أكثر درجات التقنية التلفزيونية تطورا كي تأتي الرسالة الإعلانية مكثفة قوية مؤثرة فاعلة تخترق الوعي مباشرة، وتتراكم في الذهن بدون حاجة إلى تأمل أو تحليل المهم الانفعال بهذه الرسالة والاستسلام لها ولآثارها ومن

---

(١) يقصد من فوق إلى تحت أي من الطبقة العليا، الأثرياء، القصور، المشاهير إلى تحت، الفقراء، عامة الناس، وهذا يؤكد أن المسألة نفسية «سيكولوجية».

(٢) أنيس منصور، جسمك لا يكذب، ص ١٥١ - ١٥٢.

أجل ذلك توظف شركات الإعلانات العالمية الخبراء في علم النفس والتحليل النفسي والأنتربولوجيا، وعلم النفس الاجتماعي، وعلم الاجتماع لدراسة دوافع الجمهور وسلوكياته وعاداته وقيمه وتفضيلاته، ونقاط مقاومته، ونقاط تجاوبه. كما تدرس تأثير الجماعة وضغوطاتها والمحاكاة التي قد تتحول إلى عدوى. من خلال هذه المعرفة الدقيقة تقدم الإعلانات كي تجد منافذ التقبل مفتوحة أمامها، وكي تتجنب الاصطدام بنقاط المقاومة. نحن إذا في صناعة الإعلان المتقدمة إزاء الاستخدام الأكثر شغلا وكثافة لتقنيات التأثير وعلومه(1).

ويستخدم الإعلان مبدأ الترابط الذي قالت به مدرسة علم النفس السلوكي، فالسلعة ذات الطبيعة المحايدة أو قليلة الجاذبية أو حتى المُضرة، تربط بشكل ما بموضوع أو موقف أو أي شيء ذي جاذبية عالية بالمستهلك فكوكاكولا تربط بالبطولات الرياضية والملاعب العامرة بالجمهور والمباريات الحاسمة. والتي تثير الحماسة الجماهيرية منقطعة النظير. لا عجب إذاً أن تكون شركة الكوكاكولا هي أكبر معلن عالمي في مجال الرياضة وأكبر ممول للمباريات.

أما السجائر وعلى عكس آثارها الضارة والتي يشار إليها بشكل خجول ومطموس في أسفل الإعلان، فتربط بالقوة والرجولة والمغامرة والفروسية في بلاد وبراري تربية الأحصنة.

وتربط العطورات ومساحيق الجمال بالحسناوات وملكات الجمال، أو المتميزات فعلا في الجانب الاجتماعي، وكل امرأة تريد أن تكون مميزة بالطبع، مما يجعل شراء العطر أو الثوب هو الطريق إلى تميزها.

وهكذا فسيكولوجية الإعلان تقوم على بيع الأحلام، ودغدغة المشاعر وإثارة الرغبات، من خلال مختلف أشكال الربط ما بين السلعة والصحة أو الجمال، أو الجاه، أو الشباب أو الحظوة، أو المغامرة... وهو مما لا تسهل مقاومته.

ويتعزز التأثير الإعلاني من خلال ما يسمى بمبدأ «الإغراق الإدراكي». تتكرر الدعاية مرات ومرات، بنفس السياق، أو بسياقات مختلفة. والثاني أفضل وأكثر تأثيراً. حتى إنها لتحاصر المشاهد دون أن يدري. ذلك أن الإعلان المكثف أو المشغول والذي ينفذ مباشرة إلى

---

(٢) د. محمد عمر الحاجي، حقيقة الإعلان، ص ٨٢، دار المكتبي، دمشق، ط الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

(١) جريدة الحياة، العدد ١١٦٩١، ٢٢ فبراير ١٩٩٥م.

الذهن مفلتاً من التحليل والنقد، ومتوسلاً الانفعال والتأثر يؤدي إلى تكوين شبكات عصبية في الدماغ خاصة به. هذه الشبكات، كما هو شأن كل استيعاب وكل تعلم، تصبح قنوات جاهزة تمر فيها المثيرات عندما يتعلق الأمر بإشباع حاجة ما. شبكة البيبسي هي التي تنشط حين إحساس الشباب بالعطش. وهكذا يميل المستهلك عفويا إلى التوجه لشراء السلعة التي حدث إغراق لأحاسيسه بها. وهو ما يعرف في علم نفس الإدراك باسم مبدأ «صدارة الانطباع». فكل مثير جديد ينتمي إلى موضوع ما، يحرك الانطباع الذي أصبح مشبكا عصبيا. وهكذا يُربط اشباع الحاجة عفوياً بما تم الترويج له. ولقد تم التحقق من ذلك تجريبيا. إلا أن الإعلان يذهب أبعد من ذلك حيث يثير أكثر الهوامات المتعلقة بالرغبات واللذائذ، والحاجة إلى صورة ذات ميزة.

وبالتالي فهو يكاد يحدد لنا هويتنا في مجال معين: أنت مهم بالطبع لأنك تستهلك سلعة كذا. ومنها أبعد من ذلك، إذا كنت تريد أن تكون مهما فعليك بسلعة كذا كي تدخل فئة المميزين أو المحظيين.

وتذهب الإثارة اللاواعية التي تفلت من التحليل والنقد، أبعد من هذا كي تطرح التحدي: هل يعقل أو هل يجوز أن لا تكون مهما؟ فأنت لم تستهلك هذه السلعة بعد! فمن يقاوم؟ إنها القلة غير الراغبة، أو الكثرة غير القادرة. على أن هذه الأخيرة ستعاني بشكل دفين من مرارة الإحباط وعسر الحال. وهو ما قد يفتح الباب أمام الغواية والإغراء بالمرور إلى الفعل بكل السبل، حتى غير المشروعة منها»(١).

إنني أُلح وأكرر على خطورة التأثير الإعلاني لما له من فعالية منقطعة النظير في تشكيل اتجاهات ووعي وأذواق الناس وفق ما يريد أرباب وعمالقة رجال الأعمال وشركاتهم العابرة للقارات، مستثمرين الوسائط أبرع استثمار، ونعني بالوسائط أدوات التواصل مع الجمهور، والتي بلغت تقنيتها ما جعلها سمة العصر، فإذا كان الكتاب قد مَرَّ، من الوجهة التقنية، بمراحل ثلاث هي أزمنته الثلاثة: زمن النسخ، وزمن النشر، وزمن البث، فيمكن لنا أن نقسم العصور الكبرى التي قطعتها البشرية من حيث نمط الإنتاج إلى عصر الحقل، وعصر

---

(١) د. مصطفى حجازي، حصار الثقافة بين القنوات الفضائية والدعوة الأصولية، ص ٦٤، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط الأولى، ١٩٩٨م.

المصنع، وعصر الحاسوب[1]، باختصار انه عصر الوسائط وزمن المعلوماتية الكونية. ويتربع على قمة هذه الوسائط التلفزيون «الذي لا يملأ علينا دنيانا فقط من خلال نقل الواقع الحي مباشرة أو غير مباشرة، بل هو بصدد صناعة دنيا الأجيال الطامعة من خلال الواقع المخلق: الواقع المصنوع حاسوبيا»[2]، التلفزيون الذي ألهم كاتبا صحافيا أن يعرف الإنسان به، فألف كتابا عنونه بـ «الإنسان... حيوان تلفزيوني»[3]. وجاءت التقنية الالكترونية المتطورة كي تعزز وتضاعف بلاغة الصورة. المرتبة التقليدية، والتي أصبح معروفا مدى استخدامها في الإعلام: «مؤثرات الصوت المجسم والألوان المبهرة، وتقنيات التكثيف والتركيز والتكبير والتصغير والدمج والفرز والإنزال، والمزج والتسلسل، إلى ما هنالك من تقنيات إخراج. هذه البلاغة لا يمكن المشاهد إلا الاستسلام لمتعتها العديدة، وبالتالي تأثيرها الصريح منه والخفي، المباشر والمداور، الآني واللاحق»[4].

ما الذي يريده الإعلان المتطي هذه الآلات والتقنيات الساحرة للوصول إلى قلوب الناس؟ إنه شيء واحد، التشويق من أجل التسويق، أو على حد تعبير (الأسكند كندريك) مذيع الـ «سي. بي. إس»: (ليس من المطلوب أن يكون التلفزيون سوقاً للأفكار، بل المطلوب أن يكون مجرد سوق!!»[5].

فالاستهلاك هو الهدف، وهو القيمة، وهو المرجع، وهو الموجه، بصرف النظر عن كيفياته.

وكان جسد المرأة في مقدمة «الأشياء» التي استثمرها عصر الحاسوب، عن طريق بلاغة الصورة، صورة الجسد، الذي تقوم الموضة المطورة على مدار الساعة، والأزياء التي صار لها قنوات فضائية خاصة[6]، وفي عصر العولمة خرجت المسألة من مشاركة المرأة الطوعي في تجارة الجسد، إلى الوقوع في شبكة الرقيق الدولي الجديد، صحيح أن تجارة النساء عابرة الحدود أو عابرة القارات ليست ظاهرة جديدة في السوق العالمية كما تقول كريستا

---

(١) المصدر السابق، ص ٦٥ - ٦٧.

(١) علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة ومأزق الهوية، ص ١٣٤، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٠م.

(٢) د. مصطفى حجازي، حصار الثقافة بين القنوات الفضائية والدعوة الأصولية، ص ٣١.

(٣) محسن محمد، الإنسان حيوان تلفزيوني، مطابع الأهرام التجارية، القاهرة، بدون تاريخ.

(٤) د. مصطفى حجازي، حصار الثقافة بين القنوات الفضائية والدعوة الأصولية، ص ٣١.

فيشتريش، في كتابها «المرأة والعولمة»[1]. «إلا أن العولمة بعثت فيها الحركة بجعل الحدود أكثر قابلية للاختراق وبحلقات التجار العالمية وزيادة سرعة النقل وتكنولوجيا الاتصالات»[2].

وتحول عمل عصابات الاتجار بجسد النساء من مجموعات صغيرة وماقيات مستقلة إلى «شركات عالمية تحقق أرباحاً تبلغ المليارات»[3].

واتسع أفق استغلال أنوثة المرأة وجمالياتها الى درجة أن إستباحة هذا الجسد لم تقف عند الاستثمار الاقتصادي بل تعداه إلى أفق جديد ألا وهو التوظيف السياسي[4].

والموضة هي الوسيلة الملازمة لهذه الصناعة.

أيشك أي باحث بعد هذا العرض أن الموضة عملية سيكولوجية، تُغيب العقل وتلغي التفكير، وتنزع الإنسان من المفاهيم والقيم، لتخضعه إلى عالم الأحلام والملذات وتحقيق الذات من خلال المظاهر فحسب. أين تقف المسلمة المعاصرة من طوفان هذه الإغراءات المضللة؟!، وكيف ستحافظ على هويتها من خلال توافق باطنها وظاهرها؟!. بل وكيف تقوم بدورها الدعوي متخذة حجابها - حجاب العقيدة - وسيلة لها في وظيفتها الدعوية لتفتح من خلاله آفاقاً أوسع في النفس والمجتمع.

---

(٥) د. محمد عمر الحاجي، حقيقة الإعلان، ص ٨٦.

(٦) د. عبدالوهاب المسيري، ما بين حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى، رؤية معرفية، جـ ٣، ص ١٠٣٢، الدورة الخامسة (حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام)، جامعة الصحوة، المغرب.

(١) كريستا فيشتريش صحافية ألمانية وخبيرة في قضايا التنمية الصحافية، مثلت الهيئة الألمانية للتعاون الأكاديمي لعدة سنوات في إيران، والهند ثم عملت مراسلة للشؤون الإفريقية للعديد من الصحف والإذاعات الألمانية. حازت على جائزة أفضل عمل صحافي في مجال سياسة التنمية. تعيش اليوم في مدينة بون. من مؤلفاتها: سياسة التنمية على سبيل المثال، ١٩٨٨م، النساء في الهند، قوة الضعفاء، ١٩٩١م، الاهتمام الأمومي بالأرض: النساء وحماية البيئة ١٩٩٢م.

انظر كتابها «المرأة والعولمة» ترجمة الدكتورة سالة صالح، طبع منشورات الجمل، تولونيا، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

(٢) كريستا فيشتريش، المرأة والعولمة، ص ٨٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٨٧.

(٤) محمود سلطان، مسابقات ملكة الجمال نموذجا... جسد المرأة من الاستثمار الاقتصادي إلى التوظيف السياسي، ص ٥٧ - ٦٢، مجلة المنار الجديد، القاهرة، عدد ٨ خريف ١٩٩٩م، جمادى الآخرة ١٤٢٠هـ - أكتوبر ١٩٩٩م.

المطلب الخامس

الوظيفة الاجتماعية للحجاب

وتفنيد الشبهات

الوظيفة الاجتماعية للحجاب وتفنيد الشبهات

للحجاب وظائف فردية، إلى جانب وظائفه الاجتماعية، لقد آثرت الحديث عن الأثر الاجتماعي للحجاب على الأثر الفردي، لأنه لا يوجد - في الغالبط الأعم - سلوك فردي محض مستقل عن شبكة العلاقات الاجتماعية، فهو إما مؤثر أو متأثر، فاعل أو منفعل، بما في ذلك الواجبات الشخصية. ومن ذلك الحجاب. كيف؟ بادئ ذي بدء، نحن نعلم أن الله سبحانه وتعالى خلق العباد، وأسكنهم الأرض ليحققوا مراداته التي أمر بها وفصَّلها لهم تفصيلاً بإنزال الكتاب وإرسال خاتم الأنبياء.

ومن مجموع أحكام الإسلام في المجتمع تنشأ للمسلمين حضارة ذات هوية خاصة بهم تقوم على المنهج الرباني: ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾[1]. ومعلوم أن الرجل والمرأة يشتركان في إعمار الأرض وفق منهج الله ومراداته تحقيقاً لمعنى الخلافة. كما أنهما يشتركان في كون كل منهما مخلوقاً بذات المعاني الإنسانية العقلية والنفسية والجسمية، وقد فطرهما الله على حب اقتران بل وافتتان كل منهما بالآخر، عاطفياً وغريزياً، ليحصل التزاوج وتنشأ الأسرة ويستمر النوع الإنساني.

وبما أن الإنسان (بنوعيه الأنثى والذكر) مجبول على إشباع غريزته وشهوته المبثوثة في كيانه، وبما أنهما يشتركان في القيام بالأنشطة الاجتماعية والعلمية والثقافية بل وقضاء الحاجيات الحياتية، فإن اللقاء بينهما أمر واقعي، إذ لا يوجد مجتمع في الدنيا، ينفصل فيه الذكور عن الإناث انفصالا كلياً.

كيف لنا أن نحصن المجتمع من الانفلات في العلاقات بين الجنسين ومشاعر التجاذب الفطري تتأجج بين جوانح كل منهما ليتحقق قيامهما في إعمار الأرض وبناء الحضارة من غير إخلال بقيم المجتمع المسلم؟

---

(١) سورة هود، الآية (٦١).

الإسلام لا ينتظر الأزمات أو المشاكل أو الأمراض الاجتماعية أن تقع ثم يقوم بصرف الدواء لها.

وإنما هو دين يقوم على خطة متكاملة تسوق الإنسان إلى شواطئ الأمن النفسي والاجتماعي، وذلك من خلال إصلاح الباطن وبث مشاعر التقوى في النفوس عن طريق تشريع العبادات الفردية والجماعية، ثم يقوم على «التدابير الوقائية»[1]، والتي منها منع الاختلاط، والاستئذان ومنع الخلوة واللمس وأحكام اللباس وستر العورات، وحدود العورة لكل من الرجال والنساء، والفرق بين محارم المرأة وغيرها.

وبعد إصلاح الباطن والتدابير الوقائية، يأتي قانون العقوبات، إذ ليس كل الناس ينصاع للتقوى، أو يستجيب للقيم والأخلاق، فلا بد - شأن أي نظام - أن تكون هناك قوانين صارمة ورادعة للمتجاوزين أو المتمردين. فشرع الإسلام الحدود كحد الزنى، وحد القذف... إذاً فأحكام الحجاب تدخل في دائرة التدابير الوقائية.

ولا يخفى على المتأمل أن المرأة تمتاز عن الرجل بما قد أودع الله فيها من مظاهر الأنوثة وعوامل الإغراء التي جعل الله منها سبيل متعة متبادلة بينهما. ودراسات الفروق الفردية التكوينية بين الجنسين تؤكد أن الرجل يقدم الغريزة على العاطفة، بينما المرأة العكس، فهي تنشد الإشباع العاطفي أولا وتأتي الغريزة تباعا.

لهذا أمرت المرأة بالحجاب لتحقيق القدر الأكبر من استقرار العلاقات الاجتماعية، وتجنيب كلا الجنسين الوقوع في الحرام ومن ثم الوقوع في الفوضى الأخلاقية.

فالإسلام قبل أن يأمرك بالحذر من الاستجابة للمهيجات، فإنه يمنع المثيرات ذاتها. ومع تشريعه الأهداف السامية فإنه يشرع الوسائل الموصلة لها ويحرم السبل التي قد تفسد تحققها.

وهذا ما لم يدركه الدكتور مصطفى محمود، في بدايات يقظته وانقلابه على الفكر المادي عندما قرر في كتابه «القرآن محاولة لفهم عصري»، إمكان تماسك الإنسان وتعاليه على التأثر

---

(١) انظر تفصيل ذلك: أبو الأعلى المودودي، كتاب «الحجاب»، ص ٢٦٨ - ٢٧٩.

بمظاهر العري على الشواطئ إذا كان نظيف القلب، وقد عرضنا رأيه عند حديثنا عن موقف التوفيقيين من الحجاب، وجوهر فكرة مصطفى محمود تقوم على مغالطة مؤداها إمكان تحقيق الغايات الإنسانية دون الاستعانة بشيء من وسائلها، وهذا ما يخالفه فيه العقل والواقع، وقبل ذلك منهج القرآن التربوي(١).

وأختصر الرد بالشواهد الناطقة كي تبلور الفكرة وتجسدها، فقد اشتهر في أميركا حكم قاضي فلوريدا، ببراءة شاب اغتصب فتاة على شاطئ البحر، وذلك عندما عرف أن الفتاة كانت تستعرض شبه عارية. وكان من حيثيات حكم البراءة توجيه إدانة من القاضي للمغتصبة، حيث قال: «إن الفتاة شاركت بشكل مباشر في ارتكاب الشاب لعملية الاغتصاب، من خلال عريها المهيج الذي أخرج الشاب عن التحكم بنفسه».

وهذا الحكم شبيه بما قاله مصطفى صادق الرافعي في كتابه «كلمة وكُليمة»: «لو كنت قاضيا ورُفع إليَّ شاب تجرأ على امرأة فمسها أو احتك بها أو طاردها أو أسمعها، وتحقق عندي أن المرأة كانت سافرة مدهونة مصقولة متعطرة متبرجة - لعاقبت هذه المرأة عقوبتين، إحداهما بأنها اعتدت على عفة الشاب... والثانية بأنها خرقاء كشفت اللحم للهر...»(٢).

إنه لمن السذاجة اعتبار قضية التعري وإلغاء الحجاب سلوكاً فردياً أو حرية شخصية محضة لا علاقة لها بالمنظومة الاجتماعية الحياتية. لكل مثير استجابة، والاستجابة متوقفة على نوع المثير ودرجة قوته، ومن جهة أخرى على المستجيب وخلفيته الاخلاقية وقوة إرادته، ودعاة تحرير المرأة من الحجاب والحشمة ووسمها بالتقاليد القديمة البالية، إنما يبررون الجناية عليها.

بأسلوبه الأدبي الرفيع يضيء لنا الرافعي هذا المعنى فيقول تحت عنوان «الطائشة»: «قبح الله المدنية وفنها، إنها أطلقت المرأة حرة، ثم حاطتها بما يجعل حريتها هي الحرية في اختيار أثقل قيودها لا غير. أنت مُحمل بالذهب، وأنت حر ولكن بين اللصوص، كأنك في

---

(١) انظر: تفصيل الرد عليه، الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي «الإسلام ملاذ المجتمعات المعاصرة لماذا... وكيف؟»، ص ١٧٠ - ١٨٠.

(٢) مصطفى صادق الرافعي، كلمة وكُليمة، ص ١١٦، بعناية بسام الجابي، دار ابن حزم، بيروت، ط الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

هذا لست حرًّا إلا في اختيار من يجني عليك...!»[1].

ولنفرض أننا في مجتمع نظيف أو بتعبير أكثر واقعية محافظ، وبعيد عن لصوص الأعراض، فهل تفسده متبرجة هنا، وعارية هناك، يقول الرافعي: «تقاليد..؟ ما هي المرأة بدون التقاليد...؟ إنها البلاد الجميلة بغير جيش، إنها الكنز المخبوء معرضا لأعين اللصوص، تحوطه الغفلة لا المراقبة. هب الناس جميعا شرفاء متعففين متعاونين، فإن معي كلمة «كنز» متى تركت له الحرية وأغفل من تقاليد الحراسة، أوجدت حريته هذه بنفسها معنى كلمة «لص»[2].

لو أن الناس استجابوا لنداء الله استجابة متكاملة في شأن العلاقة بين الجنسين فأخذوا بالتدابير الوقائية – الحجاب، وستر العورات، وعدم الاختلاط بغيري ضرورة أو حاجة – مع التزامهم بتربية بواطنهم من خلال منهج عبادي وأخلاقي عريض ومنه غض البصر لما وقع التوتر النفسي والتحرش الجنسي، والاغتصابات...

ولأترك الشيخ محمد متولي الشعراوي يشرح لنا وظيفة الحجاب في تحقيق التأمين الاجتماعي بما ينعكس إيجابا على المتزوجين والعزاب جميعا فيقول: «ومعنى التأمين: أن تأخذ من القادر لتعطيه حينما يكون عاجزا، فالحجاب وغض البصر تأمين للرجل، وتأمين للمرأة، لأن عمر المرأة في الجمال محدود، والمرأة تشيخ قبل الرجل، بسبب الحمل والولادة والرضاعة.

فهب أن رجلا متزوجا بواحدة، وعاش معها فترة من الزمن، إلى أن ذبل جمالها، حتى أصبحت غير مرغوبة، ولا جميلة، ولا جذابة، لو أن زوجها لا يرى إلا هي لظلت في عينه كما هي لا تتغير في نظره كل يوم. أي أن التغير كان يسرق من الرجل، لأن التغيير لا يأتي فجأة، وإنما يأتي بتسلسل. كما تنظر إلى ابنك منذ يولد، وتظل تنظر اليه دائما، فإنه لا يكبر في نظرك أبدا. لماذا؟ لأن الكبر ليس معناه أن جزءا من القدر يزيد في نهاية قدر من الزمن. بل هو قدر شائع في الزمن... فإذا كان الطفل سيكبر كل يوم مليمترا، فليس معنى ذلك أن يأتي

(١) وحي القلم، جـ١، ص ١٩١.

(٢) المصدر السابق، جـ١، ص ١٦٤.

آخر النهار ويزيد هذا المليمتر، بل هذا القدر شائع في كل الزمن. ولكن إذا غبت عنه شهرين أو ثلاثة، فقد يتجمع النمو المطرد في كل الزمن، فتعرف أنه كبر.

وإذا زرعت زرعا، وظللت ناظرا اليه منذ زرعته، فإنك أيضا لا ترى أنه كبر، لأن النمو سيشيع في جزئيات الزمن، ولا معيار يضبطه بها، فكذلك الزوج الذي دخل على زوجته وهي في لباس عرسها، جميلة فتية جذابة، ثم ينظر إليها، فاليوم لا يجدها تتغير عن أمس، وغدا لن يجدها تتغير عن اليوم. فإذا لم يرَ غير امرأته ظن أن الدنيا هي امرأته، ولا شيء غيرها، فإذا خرج إلى الشارع، ورأى فتاة سافرة، في معية صباها، وعنفوان شبابها، وقمة جمالها، متبرجة متهتكة، ماذا يكون موقفه؟ إنه سيبتدئ في دور المقارنة، وإذا ابتدأ في دور المقارنة وجد فتاة في مقتبل العمر، وأخرى في إدبار العمر، لا شك أن مقاييسه ستختل.

ففساد البيوت كله من هذه المسألة، ولكن الناس يخلعون عليه أسبابا أخرى، ففهمها بأنها غير مدبرة، وبأنها مهملة، وبأنها صنعت كذا، وعملت كذا، وفي الواقع ليست كذلك هي. بل هو رأى الفتيات الجميلات في الخارج، ورأى في بيته امرأة ذابلة مشغولة تسرع نحو الشيخوخة، فصنع ذلك.

وكذلك أبناؤها، لم تستقر حياتهم ليتزوجوا بعد، ولكن تنتظرهم سياط تلهب غرائزهم في الشوارع، فالفساد يأتي حينئذ من ناحية الأب، ثم من ناحية الأبناء، وبعد ذلك لا يدرك الناس لذلك أسبابا، بل يصنعون أسبابا أخرى غير الأسباب الحقيقية. فالتشريع حينما تدخل، منع هذه العملية، وقال للمرأة: أنا حين أمنعك من السفور وأنت في ريعان جمالك، فلكي أحميك حينما يزول عنك هذا الجمال... أمنعك حتى لا يكون عند رجلك جمال مرئي بعينه إلا أنت وجمالك.. فإنه إن رأى سواك وكانت أجمل منك، فإن الحياة تتعكر، وصفوها ينتهي»[1].

---

(١) محمد متولي الشعراوي، شبهات وأباطيل خصوم الإسلام والرد عليها، ص ٦٥ - ٦٧.

في مقدمة هذه الدراسة قررنا بأن أخطر الشبهات ضد أي حكم شرعي هي التي تحاول أن تجد لباطلها مدخلا أو سنداً من نصوص الشريعة ذاتها، وهو ما يمكن أن نطلق عليه هدم النصوص من داخلها.

وهي التي نوليها الاهتمام الأكبر في هذه الدراسة، وهذا لا يمنع من التعرض لبعض الشبهات الجديدة، التي تطرأ على أذهان المسلمين لسوء فهم أو تلك التي يثيرها الخصوم والمتربصون بالدين.

وبعض هذه الشبهات يأتي في صورة تساؤل واستشكال نشأ لارتباك وفوضى الحياة الاجتماعية في الدول الإسلامية جراء التفريط بأحكام الله. فلنبدأ بالشبهات العامة، ثم نتبعها بالشبهات الأخطر التي تتلاعب بآيات الله.

• المفاضلة بين المتبرجة ذات الخلق والمحجبة الفاسدة!

كثيرا ما يرد على الخاطر السؤال التالي: أيهما أفضل، متبرجة متزنة أم محجبة لعوب؟ وأحيانا تُثار هذه المفاضلة المغلوطة في أجواء يراد بها إيصال رسالة أن الأصل هو الأخلاق وليست المظاهر وهم يريدون بهذا التساؤل إسقاط حكم الحجاب وليس تعديل السلوك أو تصحيح المفهوم.

وقد بحثنا موضوع المظاهر وصلتها بالبواطن والهوية، وما يطرح من أن هناك محجبات قليلات أدب، وسافرات محترمات واقع لا ينكره أحد وبتعبير مصطفى صادق الرافعي: «كم من امرأة متحجبة وهي عارية الروح، وكم من سافرة وروحها متحجبة»[1]. وقد أجاب صراحة ممن ينصرون الحجاب بتفضيل أحد الصنفين على الآخر من ذلك قول ملك حفني ناصف «باحثة البادية» حيث تقول: «وعندي أن المرأة السافرة الجادة في أخلاقها وسيرها خير من المؤتزرة بأثقل الحرير وأمنع النقاب وهي خليعة لعوب...»[2].

---

(١) وحي القلم، جـ١، ص ٣٢٥.

(٢) إقبال بركة «باحثة البادية: ملك حفني ناصف»، جـ١، ص ١٧٧. أبحاث مؤتمر مائة عام على تحرير المرأة، ٢٢ - ٢٨ أكتوبر ١٩٩٩م، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.

ويقول الدكتور حسان حتحوت: «وامرأة تغتاب الناس وتضع الحجاب أقل قدراً عندي من سافرة لا تغتاب، فالغيبة أكل للحم البشر وهو أنكى من أكل لحم الخنزير. وبين طلابي كانت التي تضع الحجاب وتغش في الامتحان أقل قدراً عندي من مسفرة لا تغش»[1].

وهؤلاء الساخطون عندما يقومون بهذا التفضيل فإنهم لا يلغون الحجاب كما يصنع العلمانيون عن طريق المقارنة بين الصورتين، وإنما يهدفون إلى ضرورة توافق الظاهر مع السلوك. وإن كان بودي ألا يُجَرَّ المسلم إلى هذه المقارنات حتى لا يفهم خطأ كما يحصل كثيرا، وإنما نصحح ذات التقصير وندينه.

وسأبلور الرد على هذه الشبهة من خلال هذا الحوار الذي شاركت فيه وقد نشرته في الصحافة تحت عنوان «محجبات قليلات أدب».

فقلت: «عنوان الخاطرة يثير الاشمئزاز ويدعو إلى الاستفزاز، أعلم ذلك جيدا، ولكنها قناعة أحب تدوينها وتحليلها.

الإنسان السطحي هو الذي يحكم على الموضوعات من خلال عناوينها الظاهرة، أما أصحاب العقليات النقدية المتفحصة، فإنهم لا يكوّنون قناعاتهم من خلال اللافتات، وإنما بعد الاطلاع على الحقائق ومحاكمة المضامين.

ناقشت هذه الفكرة في كلية التربية - في منتصف الثمانينات - عندما طرحت الدكتورة «سهام» السؤال التالي على الطلبة: أيهما أفضل، فتاة محجبة ولكنها سيئة الخلق، وربما اتخذت من حجابها وسيلة لتحقيق مآرب أخرى، أم فتاة متبرجة ولكنها حسنة السلوك وليس حولها أي ريبة؟

وكان خلاصة كلام الدكتورة، أن مسألة الشخصية المحترمة لا علاقة لها بقطعة من القماش تغطي فيها الفتاة ساقيها وشعرها. وأوحت من خلال كلامها أن لا داعي إلى الحجاب. ثم طُرحت المسألة مرات عديدة عبر منتديات ثقافية وأقلام صحافية.

---

(١) بهذا ألقى الله، ص ٨٤ - ٨٥.

وهذه خلاصة مناقشتي للدكتورة:

قالت: الأصل في الإنسان السلوك والقيم والأخلاق وليس الشكل أو المظهر.

قلت: هذا كلام ممتاز يا دكتورة ورسولنا ﷺ علمنا هذا الميزان.

فقال: «إن الله لا ينظر إلى أجسادكم، ولا إلى صوركم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم»(١).

وقلت لها: قبل أن ندخل في التفريعات لا بد من طرح أصل المسألة حتى يتحدد مسار الحوار. هل الحجاب حكم شرعي ورد في القرآن واتفقت أفهام الصحابة والعلماء المجتهدين على أنه واجب في حق المرأة الراشدة؟

قالت: نعم، ولكن الحجاب ليس كل الدين... قاطعتها، دكتورة فلنتفق على الأصل أولا، إذن أنت مؤمنة بوجوب الحجاب الشرعي؟

قالت: ولكن هناك من يسيء إلى الحجاب وهناك من يتخذه ستارا لما تعرف أو لا تعرف من ألوان الخراب...

قلت: أفهم من كلامك أنك ضد المحجبات قليلات الأدب ولست ضد الحجاب، وإنما صار عندك رد فعل عكسي سالب ضد الحجاب نفسه، وهذا هو الخطأ الفادح يا أستاذة كلية التربية.

خذي هذه القاعدة، ولتكن في صيغة سؤال: أيهما يحكم الآخر، سلوك الناس تحكم الشريعة أم أن الأحكام الشرعية هي التي تحكم سلوك الناس؟ فمن الخطأ أن تتخذي من إساءات وتصرفات الناس الخاطئة سببا لتغيير حكم شرعي والصحيح أن الواقع ليس مصدرا من مصادر التشريع وإنما الواقع محط إنزال الأحكام الشرعية. ومصادر التشريع معروفة، كتاب الله وسنة رسوله وما تفرع عنهما من أصول.

قالت: ماذا تقول أنت في أخلاقيات بعض المحجبات السيئة؟!.

قلت لها: أقول يا دكتورة لو مشينا على طريقة تفكيرك لهدمنا الدين كله، بل وأسقطنا كل المبادئ. لأنه بناء على كلامك ممكن أن نقول: كثير من المصلين سيئ الخلق فاحش القول، وفي موسم الحج بعض المسلمين جاهل قذر نصاب، إذا فلا داعي للحج... وينسحب الحكم

(١) رواه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، حديث رقم (٢٥٦٤)

على جميع العبادات وتكون النتيجة النهائية أن العالم الإسلامي متخلف ومهزوم وجاهل... إذا لا داعي للإسلام.

أختي الدكتورة: الصواب أننا إذا رأينا مبدأ صحيحا وحكما عادلا وقيما سامية، وأثبتت الأدلة البرهانية، أنها حقيقة مطلقة فعليّ أن أستسلم لها وأدعو الآخرين إلى التمثل بها.

فإذا أساء الناس إلى المبادئ الحقة أو شوهوها، أو استغلوا خطأ... فهل الصواب أن أتنازل عن المبدأ الحق، أم أن أعيد الحق إلى نصابه، وأدعو الناس إلى تصحيح الفهم والمسار تجاه الدين وأحكامه؟ القاعدة يا دكتورة: إن الدين فوق سلوك الناس وليس العكس.

قالت: ولكنك تؤيدني أن هناك محجبات قليلات أدب؟

قلت: وهناك آباء قليلو أدب، وأمهات، ومدرسون، ودكاترة جامعة وأطباء، وقضاة ووزراء، وشرطة، وأساتذة تربية...

فهل لي إذا خان الطبيب أمانة العلاج أن أتهم ملابسه الطبية البيضاء؟![1]. وهل من الصواب أن أشن حملة على لباس الشرطة والزي العسكري لأن بعضهم ضبط متلبسا في جريمة أخلاقية، وهل الحل الأمثل أن نجرد المحامين من الروب الذي يلبسونه في المرافعات إذا ثبت أن بعضهم متورط في فضيحة مالية؟!!

إن إلغاء حكم شرعي ثابت ضلال مبين، والتستر به للإفساد سقوط مهين»[2].

وسبب ورود هذه الشبهة من العلمانيين أو من استشكل فهمها من المتسائلين.

إنهم لم يفهموا الباعث على مشروعية الحجاب كما أوضحنا قبل صفحات تحت عنوان «الحجاب ضرورة اجتماعية».

«إنهم يفترضون أن الشارع يرى من الحجاب وسيلة لتربية الفتاة أو المرأة، وسبيلا للسمو بها إلى مستوى الاستقامة الأخلاقية والبعد عن السفاسف والانحرافات... ثم يجعلون من هذا الافتراض حقيقة يقررونها ويؤكدون أنها الحكمة من وراء هذا الذي شرعه الله... ثم

---

(١) انظر: عبدالله علوان، إلى كل أب غيور يؤمن بالله، ص ٢٤، ٢٥، دار السلام، ط الثالثة، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

إنهم ما يلبثون أن ينتقدوا هذه الحكمة، ويطيلوا الحديث في بيان عدم وجود أي علاقة بين التربية النفسية التي تنبع من الذات، وطريقة أو نوع الثياب التي يرتديها الإنسان... ويمضي أحدهم ليؤكد أن الفتاة التي ربيت ونُشِّئت على الأخلاق الفاضلة لن يشرد بها عن الفضيلة شكل الثوب الذي ترتديه، كما أن الفتاة التي استمرأت الانحراف وربيت بعيدة عن الفضيلة، لن يكسبها الفضيلة جلباب سابغ ترتديه، أو خمار تديره على أطراف وجهها أو حتى نقاب تسدله عليه.

ونحن نقول: صحيح أن التربية تنبع من الباطن، ولا تلتصق عن طريق ثياب من الخارج. وما كان لشكل الثياب أو نوعها أن يقوم يوما مقام التربية ومناهجها.

ولكن من الذي قال لكم، من علماء الشريعة الإسلامية، أن الحجاب إنما شرع ليكون ضابط خلق وأداة تربية سلوكية للفتاة، أو في أي مصدر من مصادر الشريعة الإسلامية عثرتم على نص يؤكد ذلك؟

إن هذا الافتراض الوهمي الذي لا يوجد أي سند له، ينطبق على المثل العربي القائل: «زَنَّاه، فحدّه»، أي ألصق به الزنا افتراء ليخضعه للعقاب قسرا».

إن الحكمة الباعثة على مشروعية الحجاب تتمثل في ذلك البيان المنطقي الذي أتينا عليه مفصلا، والذي لا مجال لإدخال أي ريبة فيه. وقد ذكرها القرآن في نص جامع مركز، هو قوله عز وجل: ﴿**يأيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين**﴾ (الأحزاب: ٥٩/٣٣).

﴿ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين﴾: تلك هي الحكمة. هل قرأتموها ووقفتم بأي تدبِّر عندها؟

الحكمة أن تختفي المثيرات الجنسية والمفاتن الغريزية عن أبصار الرائين والناظرين إليها من الرجال، فلا يستثيرهم منها شيء إلى أي تحرش أو إيذاء، ولا يُبصروا من الفتاة أو المرأة إلا شريكة معهم في الخدمات الإنسانية وبذل الجهود الاجتماعية المتنوعة، ما دام المجال الذي يتم فيه التلاقي بينهما مجالا اجتماعيا يتداعى فيه الجميع إلى التعاون في بناء

(٢) جريدة «الرأي العام» الكويتية، عدد ١٠٧٢٨، بتاريخ ١٩٩٦/١٢/٤م.

المجتمع وإقامة دعائمه الحضارية.

أي إن الحكمة من الحجاب ليست إعانة المرأة بواسطته على الانضباط بالأخلاق الفاضلة، ولكن الحكمة منه إعانة الرجال الناظرين إليها على هذا الانضباط ذاته، وعلى أن ينظروا إليها ويتعاونوا معها إنسانة مثلهم ذات مقومات علمية وثقافية وقدرات اجتماعية، لا على أنها كتلة من المهيجات الغريزية.

ونحن نفترض أن في النساء اللائي يمارسن السلوكات الشائنة، من قد تتستر وراء مظهر الحشمة أو الحجاب. ولكن هل يستوجب هذا - بحكم المنطق - إزدراء الحشمة ومقاومة الحجاب الشرعي؟!

إن كان الأمر كذلك، فمظاهر السفور والإغراء أولى إذن بالمقاومة والازدراء... لأن المنحرفات اللائي يجنحن في انحرافهن إلى عرض زينتهن ومفاتنهن، أضعاف المنحرفات اللائي يستترن في بعض الأحيان بمظهر الحشمة والتستر.

ومع ذلك، فالعجيب أن الحشمة وحدها هي التي توضع من قبل هؤلاء الناس في قفص الاتهام، وتبقى المثيرات والمهيجات التي تعلن عن نفسها، مبرأة عن أي تسبب لتهييج الرجال وإضعاف الوازع الخلقي في نفوسهم، فضلا عن أن يشار إليها بأي من أصابع الاتهام!![1].

يتبين مما سبق أن «هؤلاء لا يعرفون معنى للحجاب إلا في القماش والكساء والأبنية، وكأن حجاب الأخلاق النسوية شيء يصنعه الحائك، والباني والمستعبد، ولا تصنعه الشريعة والأدب والحياة الاجتماعية، فهم كما ترى حين يأتون بنصف العلم يأتون بنصف الجهل»[2].

- لماذا الحجاب لغير الفاتنات؟

ويتساءلون: إذا كان تشريع الحجاب من أجل إزالة أسباب الفتن وهياج الغرائز وتحقيقاً للضبط الأخلاقي العام، فما الحكمة من فرض الحجاب على غير الفاتنات والطاعنات في

---

(١) د. البوطي، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، ص ١٦٠ - ١٦٢.

السن أو النساء اللواتي سفورهن غير مستهتر عرفا، ويمكن أن نطلق عيه التبرج المحتشم؟

الجواب: إننا حين نتكلم عن الإنسان فعلينا أن نضع نصب أعيينا أننا لسنا أمام آلة تتحرك ميكانيكياً كسائر ملايين الآلات المصممة على نفس المواصفات. إننا نتحدث عن مخلوق يختلف حتى عن المخلوقات التي تشاركه الحياة، من جهة التكريم بالعقل أولا، وما يترتب عليه ثانيا من أنماط السلوك المرتبطة بمفاهيم وقيم وعقائد صاحب هذا العقل.

فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا تحكمه مواعيد لإشباع رغباته الجنسية.

والتبرج والسفور والاستعراض الأنثوي أحد أسباب هذا الهياج، فإذا أضفنا إلى ذلك جانبا واقعيا، وهو الفروق الفردية الكبيرة بين الناس، فروق عقلية ونفسية وبيولوجية واجتماعية وبعضها يكون ظاهراً للعيان تدرك بالحس الفطري[١]، وقد تكون غائبة لا يدركها إلا ذوو الخبرة[٢].

هذه الفروق تدخلنا في قضية النسبية في تأثر الإنسان وتفاعله مع مشاهداته الحياتية اليومية، والتي من أهمها الانطباعات التي تتركها صور النساء المتبرجات في ذهن كل واحد من بني الإنسان. فإن هذه الفروق الفردية، تجعل معنى إبراز المفاتن أمراً نسبياً له درجات متفاوتة. تبدأ بكشف الشعر وتسيقه، ثم يمكن أن يتسع إلى أن يصل الى درجة التبرج المنحط الذي نراه في الغرب المنحل أو في بعض بلاد الشرق المفتون.

وليس ثمة ميزان للتمييز بين هذه الدرجات في الحكم، ما دامت جميعا داخلة تحت اسم إبراز المفاتن، فهي في النتيجة أمر نسبي أيضا.

فما يفتن به هذا الرجل من تلك المفاتن القليلة البادية من امرأة مالا يكترث بها صاحبه الذي يجلس الى جواره، وما يكون عاديا من المشهد المكشوف لجسد امرأة عند البعض، قد يلهب ضمير الآخرين.

---

(٢) مصطفى صادق الرافعي، وحي القلم، جـ١ ـ ص١٩٩.

(١) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية، ص٨٩ في إشارته إلى أن الناس يتفاوتون في قواهم العقلية أكثر من تفاوتهم في الجوانب العضوية، وهو ما تقرره علوم النفس اليوم.

(٢) انظر: الدكتور محمد عودة الريماوي، سيكولوجية الفروق الفردية والجمعية في الحياة النفسية، ص٤٦ دار الشروق، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٤م.

فكيف تتعامل الشريعة في مسألة غريزية يتفاوت فيها الناس بناء على تفاوت الفروق الفردية بينهم في الأمزجة والأذواق وقوة الغريزة، واستعذاب الصور مع تغير الأوضاع ودرجات التأثر في هذه المسألة الاجتماعية المتحركة النسبية. والجواب كما يقول الدكتور البوطي:

«فنظراً إلى هذه الحقيقة التي لا مجال لنكرانها، تضع الشريعة الإسلامية أحكامها لمعالجة كليات الوقائع والأمور، دون نظر إلى الفوارق النسبية بين الجزئيات. وذلك هو شأن القوانين كلها. لما كان من أبرز مزاياها صفة الشمول والعموم، كان لا بد أن يراعى في تطبيقها معنى الشمول والعموم أيضا. وإلا، لاختفى من موادها ومدلولاتها معنى كونها قوانين تسري أحكامها على الجميع.

وهذا هو معنى القاعدة الفقهية القائلة: تنزل المظنة منزلة المئنَّة.

أي ينزل - في مجال التطبيقات الشرعية - كل هو مظنون أو محتمل الوقوع منزلة ما هو مؤكد الوقوع طرداً للباب واحتياطاً في الأمر.

فالخمرة مثلا محرمة لإسكارها بدون ريب. ولو ذهبنا نفرق بين الذين يعرضهم شربها للإسكار، والذين لا يعرضهم شربها لذلك، ثم ذهبنا نفرق بين الذين لا تسكرهم منها الكأس ولا الكأسان، وبين الذين تسكرهم منها المجة الواحدة، ثم جزأنا الحكم في تطبيقه، تبعاً لهذا التجزؤ في الطبائع والعادات، إذن لبطل المعنى القانوني في هذا الحكم، ولانحسرت سلطة المعنى التشريعي فيه عن الناس.

فمن أجل هذا كان لا بد أن يضع الشارع حداً لمعنى الحشمة المطلوبة، طبق الغاية التي شرعت من أجلها، مما مر بيانه. وكان لا بد أن يأخذ هذا المعنى المحدد سمة القانون العام. ومن ثم فقد كان لا بد أن يطبق على جميع النساء وفي سائر الأحوال»[1].

يعترض بعضهم على حكم الحجاب، لأنه، يوحي بالبؤس والكآبة ويطمس مظاهر الحسن التي خلقها الله وأمر الناس بتأملها والاستمتاع بالنظر إليها؟

---

(١) المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، ص ١٥٩ - ١٦٠.

ولأصحاب هذه الشبهة سلف قديم استدلوا بكتاب الله وسنة رسوله وأشعار المتقدمين بمن فيهم بعض الفقهاء على إباحة النظر لمحاسن النساء. وقد أفرد الإمام ابن القيم باباً في كتابه «روضة المحبين» في ذكر الشبهة التي احتج بها من أباح النظر إلى من لا يحل له الاستمتاع وأباح عشقه، وألحقه بباب آخر في الجواب عما احتجت به هذه الطائفة وما لها وما عليها في هذا الاحتجاج[١].

أولئك القدماء ركزوا على النظر والوصال، وأما المحدثون، فتركيزهم كان على المظهر والثياب، وبعضهم يكون وقحا في وصف الحجاب بما لا يليق، والآخر يدخل بهدوء من بوابة البحث العلمي ليقول لنا، أن لا فرق بين زينة الرجال وزينة النساء، إذ الجميع مأمور بالآيات والأحاديث في إبداء الزينة الظاهرة. كما يقول الدكتور فاضل الأنصاري[٢]. ثم يقوم بسرد النصوص الشرعية سرداً انتقائياً خالطاً بين مواضعها ومناسباتها مكدِّسا صحيحها على موضوعها وضعيفها[٣] والقاعدة التي يقترحها المؤلف في تطبيق قوله تعالى: ﴿ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها﴾[٤]، أن لا مانع من ستر ما تراه المرأة مناسبا لها من بين المسموح بإظهاره، «فهو متروك لقرارها وفقا لمصلحتها وحاجتها بحيث لا يكون في الأمر مشكلة تضر بها»[٥].

ولا يخفى على العاقل أن الباحث في كلامه المرسل فتح الباب للتقديرات الشخصية والمصلحة الذاتية متجاوزاً مقاصد الشريعة وضوابطها، لتترع النساء مع الزمن في ربيع أحدث الموضات الجمالية.

- جماليات الثياب:

للثياب في نظام الإسلام مواصفات، ينبغي أن تتوفر فيها حتى تستكمل دورها في أداء

---

(١) روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ص ١٢٩ - ١٥٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ط الثانية، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

(٢) العبودية: الرق والمرأة بين الإسلام الرسولي والإسلام التاريخي، ص ٣٥٣.

(٣) كمثل استدلاله بحديث «ابتغوا الخير عند حسان الوجوه»، انظر: ضعيف الجامع الصغير للألباني، جـ١، ص ٢٨٩، وقد جاء بنص: «اطلبوا الخير عند حسان الوجوه».

(٤) سورة النور، الآية (٣١)

(٥) العبودية: الرق والمرأة بين الإسلام الرسولي والإسلام التاريخي، ص ٣٥٤.

مهمتها وهي:

- الطهارة.
- النظافة.
- الزينة.

ومعلوم أن الطهارة توقيفية أي أن الشرع هو الذي يحدد أن هذا نجس وهذا طاهر، والثوب لا يكون صالحا لتؤدى به الصلاة إلا إذا كان طاهراً.

والثوب قد يكون وسخا وهو مع ذلك تصح فيه الصلاة، لأنه طاهر، بمعنى أن الأوساخ التي أصابته من طين وغبار وبقايا طعام وآثار الزيوت... ليست نجسة.

والشريعة وان قبلت الصلاة بالثوب المتسخ لكنها تحث المسلمين على النظافة في شؤونهم، ويتأكد هذا الحث عند أداء الشعائر التعبدية لقوله تعالى: ﴿يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد﴾[1].

صفة الزينة للثوب، وهي ما يصطلح عليه اليوم بالأناقة خاصة في الحديث عن ثياب النساء. فإن الشريعة الإسلامية لم تهمل الزينة، ودعت إلى التجمل لها في ذلك خطها وآدابها.

فعن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه: أن النبي ﷺ قال: «لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من كبر، فقال رجل: إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنا، ونعله حسنة، قال: إن الله جميل يحب الجمال. الكبر: بطر الحق وغمط الناس»[2].

وقد علق ابن تيمية على الحديث الأول بقوله: «قد أدرج فيه حسن الثياب التي هي المسؤول عنها، فعلم أن الله يحب الجمال، والجميل من الثياب. ويدخل في عمومه وبطريق الفحوى، الجميل من كل شيء»[3].

وليس كما يذهب العلمانيون من أن جماليات ثياب الرجال والنساء واحدة، فإن الإسلام خص كلا منهما بزينة تناسبه، وهذا ما يزعج دعاة التغريب.

وزينة اللباس فرع عن مبدأ الجمال ومكانته في الشريعة الإسلامية، ولن نستوعب هذه الزينة الجزئية - زينة اللباس - إلا إذا تعرفنا على مكانة الجمال من أوامر الشريعة التي

---

(١) سورة الأعراف الآية (٣٢).

(٢) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، رقم (١٩).

(٣) الاستقامة، ٤٢٢/١، بتحقيق د. محمد رشاد سالم، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

جاءت لحفظ مصالح الخلق ورعايتها، وتصنيف هذه الأوامر وترتيبها بحسب أهميتها، ومعرفة موقع ما يتعلق بالجمال منها.

وقد خلص علماء الأصول من دراساتهم الاستقرائية بأن الشريعة جاءت لحفظ مقاصد بها قوام الخلق، وتحقيق مصالحهم. وقسموا هذه المقاصد إلى ثلاثة أقسام مرتبة الأهم فالمهم:

- الضروريات.
- الحاجيات.
- التحسينيات.

ويعد كل قسم فيها كالمكمل والمتمم لما سبقه[1].

ولنترك الكلام للإمام الغزالي يحدد لنا ذلك، بأسلوبه البليغ إذ اعتمد على الأمثلة كعادته في تذليل القواعد لعقول قرائه، يقول «ومثال الضروري من الأعضاء: الرأس والقلب والبدن.

ومثال المحتاج إليه: استقواس الحاجبين وحمرة الشفتين وتلون العينين إلى غير ذلك مما لو فات لم تتخرم به حاجة ولا ضرورة. ومثال الضروري من النعم - الخارجة عن بدن الإنسان -: الماء والغذاء.

ومثال الحاجة: الدواء واللحم والفواكه.

ومثال المزايا والزوائد: خضرة الأشجار، وحسن أشكال الأنوار والأزهار ولذائذ الفواكه والأطعمة التي لا تتخرم بعدمها حاجة ولا ضرورة»[2].

من هذا التوضيح ندرك أن الجمال أو الزينة تندرج ضمن القسم الثالث من مقاصد الشريعة الكلية، وهو التحسينات. وهذا يعني أن الأشياء تصل إلى كمالها به.

«على أن هذا التقسيم يلفت نظرنا إلى أمرين:

أولهما: أن الجمال في شيء فقد ضرورياته أو حاجياته جمال مآله إلى الفساد.

ثانيهما: أن التحسينيات لا بد أن تكون مأخوذة بالاعتبار ابتداء من تعاملنا مع الضروري،

---

(١) انظر: تفصيل الإمام الشاطبي لهذا البحث في كتابه الموافقات، جـ٢، ص ٣، وما بعدها.

(٢) إحياء علوم الدين، ٣٠٣/٤، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

حتى تكون متناسقة معه ومع الحاجي... وحينئذ نصل إلى الجمال.

وإذن فالجمال عنصر في تركيب الشيء، وهو مع ذلك في مكان الذروة منه وهو في الوقت نفسه غير ضروري ولا حاجي.

إن العين ضرورية لعملية الرؤية، وسلامتها من الأمراض حاجة مهمة لإتمام تلك العملية بشكل كامل، ولكن سعة العين ولونها أمر جمالي، ومع هذا فالسعة واللون داخلان في بناء العين ولكن عملية الإبصار لا تتوقف عليهما.

نخلص من هذا إلى أن الجمال في فئة الكماليات، أو كما قلنا من قسم التحسينات، هذا القسم الذي هو دائما مهوى أفئدة الناس في قضاياهم المادية والمعنوية وهو الذي حث الإسلام على الوصول إليه في عمليتي «الإتقان» و«الإحسان» اللتين سيأتي الحديث عنهمّا. والإسلام في تشريعه يريد دائما من الملتزمين به أن يصلوا إلى هذا المستوى الكمالي أو التحسيني، إذ به يتميزون صورة وسلوكاً.

إن قولنا - بهذا المعنى - «تحسيني» لا تعني أنه شيء لا قيمة له، أو لا ينبغي الحرص عليه، بل تعني أنه مهم وضروري لأن الدعوة إلى الوصول إليه تعني أن نتجاوز المرحلة الأولى والثانية لنصل إليه»[1].

وعليه فإن تحريم الشرع للألبسة النسائية الشفافة أو ما في حكمها مما تعري أو تفصل أعضاء الجسم تفهم في إطار ما تم تقريره فيما يخُصّ الجمال ودرجته في ترتيب أولويات مقاصد الشريعة الكبرى.

وفي تطبيقنا للقاعدتين الجماليتين السالفتين على اللباس في الشريعة، نجد أولا أنه لا بد أن يلبي اللباس جانب الضرورات. والضرورة هنا هي ستر العورة. كما في قوله تعالى ﴿لباساً يواري سوآتكم﴾[2].

ولا بد أن يلبي جانب الحاجيات. وهي هنا دفع الحر والبرد وهو ما أشارت إليه الآية الكريمة ﴿سرابيل تقيكم الحر...﴾[1].

---

(١) صالح أحمد الشامي، الظاهرة الجمالية في الإسلام، ص ١٢٤، المكتب الإسلامي، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

(٢) سورة الأعراف الآية (٢٦)

فإذا توفر الأمران السابقان أمكن أن تهتم بالجانب الجمالي. من لون ونعومة وسائر الكماليات وهو ما أشارت إليه الآية ﴿وريشاً...﴾[2].

«أما حين لا يوفر اللباس الأمرين الأولين فقد ترك وظيفته الأساسية، وهنا نصل للحديث عن القاعدة الثانية التي تنص على أن وظيفة الشيء ينبغي أن تؤدى عن طريق جماله.

ومعنى هذا أن فقدان الوظيفة يعني فقدان الجمال.

كما أن توفر الجانب الكمالي في الشيء مع فقدان الجانب الضروري والحاجي منه، هو خلل يؤدي إلى الفساد. وهنا يذهب الجمال ولا يبقى له أثر.

ونضرب مثلا لذلك. فنقول: ما هو الجمال في (سكين) من الورق المقوى لا قدرة لها على القطع أو الثقب؟

وما هو جمال ثوب لا يؤدي وظيفة الثوب؟

وبناء على ذلك ندرك التحذير النبوي الشريف (صنفان من أهل النار لم أرهما بعد، نساء كاسيات عاريات، مائلات مميلات... لا يرين الجنة ولا يجدن ريحها...)[3].

إنهن كاسيات اسماً، عاريات حقيقة، وذلك إما لشفافية الثياب وإما لضيقها بحيث تحجم أعضاء الجسد.

وهنا فقدت الثياب وظيفتها تماما... وهذا إنما ينتج عن فساد أصحاب الفطرة... لأن الفطرة السليمة تقتضي السعي لستر ما ينبغي ستره من الجسم. ويبتعد عن التعري الحيواني»[4].

والعلمانيون غفلوا عن المنهج الجمالي في الإسلام، ومن ثم لم يستطيعوا ربط الفروع بالأصول ولم يقفوا على تصور كلي للخط الجمالي في المنهج الإسلامي.

---

(١) سورة النحل، الآية (٨١).

(٢) سورة الأعراف الآية (٢٦).

(٣) رواه أحمد في المسند، جـ٢، ص ٣٥٦. ومسلم، كتاب اللباس والزينة، باب النساء الكاسيات العاريات المائلات المُميلات، رقم (٢١٢٨). وكتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء، رقم (٢٨٥٧).

(٤) صالح أحمد الشامي، التربية الجمالية في الإسلام، ص ٧٧ – ٧٨، المكتب الإسلامي، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.

- إبطالهم الحجاب بالتأويل الفاسد:

منهج العلمانيين في إبطالهم خلود حكم الحجاب الشرعي، يقوم على «تاريخية الأحكام القرآنية»، أي حصر الأحكام الإلهية بالظروف الوقتية لها، والوقوف على أسباب ورودها.

يقول المستشار محمد سعيد العشماوي:

«أما آية الجلابيب فنصها كالآتي: ﴿يأيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين﴾ (الأحزاب ٣٣: ٥٩).

وسبب نزول هذه الآية أن عادة العربيات (وقت التنزيل) كانت التبذل، فكنَّ يكشفن وجوههن كما تفعل الإماء (الجواري). وإذ كُنَّ يتبرزن في الصحراء قبل أن تتخذ الكنف (دورات المياه) في البيوت، فقد كان بعض الفجار من الرجال يتعرضون للمؤمنات على مظنة أنهن من الجواري أو من غير العفيفات، وقد شكون ذلك للنبي ﷺ ومن ثم نزلت الآية لتضع فارقاً وتمييزاً بين (الحرائر) من المؤمنات وبين الإماء (الجواري) وغير العفيفات هو إدناء المؤمنات لجلابيبهن، حتى يُعرفن فلا يؤذين بالقول من فاجر يتتبع النساء دون أن يستطيع التمييز بين الحرة والجارية أو غير العفيفة.

وقد قيل أن الجلباب هو الرداء، وقيل أنه ثوب أكبر من الخمار، وقيل أنه القناع، ولكن الصحيح أنه الثوب الذي يستر البدن.

فعلة الحكم في هذه الآية أو القصد من إدناء الجلابيب أن تُعرف الحرائر من الإماء (الجواري) ومن غير العفيفات، حتى لا يختلط الأمر بينهن ويعرفن، فلا تتعرض الحرائر للإيذاء وتنقطع الأطماع عنهن.

والدليل على ذلك أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان إذا رأى أمة (جارية) قد تقنعت أو أدنت جلبابها عليها ضربها بالدرة محافظة منه على زي الحرائر...

وإذا كانت القاعدة في علم أصول الفقه أن الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً، فإن وجد الحكم وجدت العلة، وإذا انتفت العلة انتفى (أي رفع) الحكم، إذا كانت القاعدة كذلك، فإن علة الحكم المذكور في الآية - التمييز بين الحرائر والإماء - قد انتفت لعدم وجود إماء

(جواري) في العصر الحالي، وانتفاء ضرورة قيام تمييز بينهما، ولعدم خروج المؤمنات إلى الخلاء للتبرز وإيذاء الرجال لهن. ونتيجة لانتفاء علة الحكم فإن الحكم نفسه ينتفي (أي يرتفع) فلا يكون واجب التطبيق شرعاً»[1].

واجتهاد المستشار العشماوي هذا في كتابه حقيقة الحجاب الذي أصدره عام ١٩٩٣م، هو تكرار مفصل لما أورده في كتابه «معالم الإسلام» الصادر عام ١٩٨٩م، فقد كرر ذات العلة في ابطال حكم الحجاب. إذ يقول تعليقا على الآية نفسها (الأحزاب: ٥٩): «فالقصد من الآية ليس في زي إسلامي، ولكن التمييز بين الحرائر من جانب والإماء والعاهرات من جانب آخر. فالزي - من ثم - كان إجراء مؤقتا، لعدم وجود دورات للمياه في المنازل، واضطرار الحرائر (المؤمنات) إلى الخروج إلى الصحراء بعيدا عن المدينة لقضاء الحاجة، وتعرض بعض الفجار لهن، مما اقتضى تمييزهن عن الإماء والعاهرات بزي معين (لكي يعرفن) فلا يؤذيهن أحد.

وإذا كان الفقهاء يقولون: أن الحكم يرتبط بالعلة وجوداً وعدماً، فإن زوال العلة في الحكم السابق ووجود دورات مياه في المنازل، وعدم التعرض لأنثى بناء على زي أو غير زي ذلك يعني زوال الحكم بزوال سببه. فهو حكم وقتي مرتبط بظروف معينة، ومنوط بوضع خاص، ومتى زال الوضع وتغيرت الظروف تعين وقف الحكم»[2].

عند مقارنة النصين نجد أن العشماوي يجعل العلة في تشريع الحجاب مرة لعدم وجود دورات المياه وقت التنزيل، وفي الأخرى ينص على أن العلة هي التمييز بين الحرائر والإماء، وكلتا العلتين انتفيتا من الوجود، فالحمامات اليوم متوافرة، والإماء لا وجود لهن... إذا انتهى حكم الحجاب.

وهذا التخريج لإسقاط حكم الحجاب وبالذات التمايز بين الحرائر والإماء، يكرره العلمانيون الذين يحاولون تعطيل النص من داخله[3].

والإجابة على تلبيسات العلمانيين في هذه المسألة سهل وميسور والواقع أن العلة التي

---

(١) حقيقة الحجاب، ص ١٦ - ١٧.

(٢) معالم الإسلام، ص ١٢٤ - ١٢٥، سيناء للنشر، القاهرة، ط الأولى، ١٩٨٩م.

(٣) انظر: على سبيل المثال: نبيل فياض، حوارات في قضايا المرأة والتراث والحرية، ص ٨٢ - ٨٣، حوران للنشر، دمشق، ط الثانية، ١٩٩٧م. وهادي العلوي، فصول عن المرأة، ص ٥٩ - ٦٠، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٦م.

اخترعها العشماوي ورفاقه، وهي مجرد التمييز في الزي بين الحرائر والإماء يدعونا للتساؤل، هل يصح أن يكون التمييز بأي وسيلة محققة له؟ ومنها، مثلا، زيادة مساحة العري عند الحرائر عن الإماء؟! وفي العري عند البعض مزيد من «الحرية» ربما لازمت الحرائر وميزتهن أكثر من الإماء!! أو التمييز، مثلا بطاقة هوية؟! أم أن للأمر والعلة علاقة بالفضيلة، التي تستلزم ستر المفاتن وحجب العورات؟

فالستر هو الواقي من الأذى، ومن ثم فأحكام الحجاب معللة بعلة دائمة. لا علاقة لها بوجود مؤقت للإماء، ولا بوضع محلي ومرحلي، مثل التغوط خارج البيوت!... وليست العلة مجرد التمييز بين الحرائر والإماء»[1].

لقد شرحنا أن الأمر الباعث على شرعية الحجاب، إنما هو الحشمة التي تتمثل في ستر المرأة مفاتنها ومغرياتها؟ وبيَّنا أن هذه الإثارة والتجاذب بين الجنسين أمر طبيعي فطري، ومن ثم جاءت الشريعة بأحكام شمولية في موضوع ستر العورات لتكون قانونا عاما في الزمان والمكان والأحوال والأشخاص لا علاقة لها بوجود للإماء ولا بوضع محلي مثل وجود دورات المياه من عدمها! فليست العلة مجرد التمييز بين الحرائر والإماء. ولنبدأ بهدم الأساسات التي بنى عليها المستشار العلماني ورفاقه أوهامهم في نفي ديمومة شرعية الحجاب.

أما الزعم بأن لا وجود للحمامات في العهد النبوي فغير صحيح[2]، ولو بحثوا ودققوا النظر لوجود الآثار الصحيحة المبثوثة في كتب كثيرة لا يفوتهم الاستشهاد بمروياتها إذا وافقت أهواءهم.

الحديث الأول: عن جابر رَضِّيَٱللَّهُعَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل حليلته الحمام، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام إلا بمئزر، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجلس على مائدة يدار عليها الخمر»[1].

---

(١) د. محمد عمارة، سقوط الغلو العلماني، ص ٢٠٠ - ٢٠١.

(٢) نبه الأستاذ المشرف إلى أن هذه الأحاديث التي أوردتها لم ترد في الحمامات التي يُقضى فيها الحاجة بل الحمامات التي يستحم فيها الناس (النساء بالذات).

الثاني: عن ام الدرداء قالت:

خرجت من الحمام، فلقيني رسول الله ﷺ، فقال: من أين يا أم الدرداء؟ قلت: من الحمام، فقال: «والذي نفسي بيده، ما من امرأة تضع ثيابها في غير بيت أحد من أمهاتها، إلا وهي هاتكة كل ستر بينها وبين الرحمن»[٢].

الثالث: عن أبي المليح قال: دخل نسوة من أهل الشام على عائشة رضي الله عنها، فقالت: ممن أنتن؟ قلن: من أهل الشام، قالت: لعلكن من الكورة التي تدخل نساؤها الحمام؟ قلن: نعم، قالت: أما إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما من امرأة تخلع ثيابها في غير بيتها إلا هتكت ما بينها وبين الله تعالى»[٣].

أما اعتمادهم على ما روي في سبب نزول آية الجلباب من مثل ما أخرجه ابن سعد أخبرنا محمد بن عمر عن ابن أبي سبرة عن أبي صخر عن ابن كعب القرظي قال: «كان رجل من المنافقين يتعرض لنساء المؤمنين يؤذيهن. فإذا قيل له؟! قال: كنت أحسبها أمة! فأمرهن الله أن يخالفن زي الإماء، ويدنين عليهن من جلابيبهن»[٤].

وهذه الرواية لا يصلح الاحتجاج بها لضعفها. قال الشيخ الألباني عن خبر ابن سعد: «فلا يصح بل هو ضعيف جدا لأمور:

الأول: أن ابن كعب القرظي واسمه محمد، تابعي لم يدرك عصر النبوة فهو مرسل[٥].

الثاني: أن ابن أبي سبرة وهو أبوبكر بن عبدالله بن محمد بن أبي سبرة ضعيف جدا، قال الحافظ في «التقريب»: «رموه بالوضع»[١].

---

(١) أخرجه الحاكم جـ ٤، ص ٢٨٨ واللفظ له، وقال: «صحيح على شرط مسلم» ووافقه الذهبي، وأحمد في المسند، جـ ٢، ص٣٢٩، والترمذي، كتاب الأدب، باب ما جاء في دخول الحمام، رقم (٢٨٠١) وقال: «حديث حسن غريب».

وانظر بقية تخريج الحديث في «آداب الزفاف في السنة المطهرة» لمحمد ناصر الدين الألباني، ص ١٣٩ - ١٤٠، دار السلام، القاهرة، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

(٢) أخرجه أحمد جـ٦، ص ٣٦١ - ٣٦٢. وانظر «آداب الزفاف»، ص ١٤٠.

(٣) أخرجه أبوداود، كتاب الحمام باب (١)، رقم الحديث (٤٠١٠)، وابن ماجه، كتاب الأدب، باب دخول الحمام، رقم (٣٧٥٠)، والترمذي، كتاب الأدب، باب ما جاء في دخول الحمام، حديث رقم (٢٨٠٣)، وقال: هذا حديث حسن.

وانظر تمام التخريج «آداب الزفاف»، ص ١٤١.

(٤) ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٨، ص ١٧٦ - ١٧٧.

(١) ابن حجر، تقريب التهذيب، ص ٦٢٣، وتهذيب التهذيب جـ١٢، ص٢٧ - ٢٨.

والثالث: ضعف محمد بن عمر وهو الواقدي وهو مشهور بذلك عند المحدثين، بل هو متهم[٢].

وفي معنى هذه الرواية روايات أخرى أوردها السيوطي في «الدر المنثور»[٣]، وبعضها عند ابن جرير[٤]، وغيره وكلها مرسلة لا تصح، لأن منتهاها إلى أبي مالك وأبي صالح والكلبي ومعاوية بن قرة والحسن البصري، ولم يأت شيء منها مسندا فلا يحتج بها، لا سيما وظاهرها مما لا تقبله الشريعة المطهرة ولا العقول النيرة، لأنها توهم أن الله تعالى أقر إماء المسلمين - وفيهن مسلمات قطعا - على حالهن من ترك التستر، ولم يأمرهن بالجلباب ليدفعن به إيذاء المنافقين لهن!»[٥].

وقد عول جمع من المفسرين على هذه الروايات الضعيفة في تقييد قوله تعالى ﴿ونساء المؤمنين﴾[٦] بالحرائر دون الإماء، وبنوا على ذلك أنه لا يجب على الأمة ما يجب على الحرة من ستر الرأس والشعر، وبعض الأعضاء. فاتخذ العلمانيون من أقوالهم منفذا لمرادهم البعيد عما أراده المفسرون، ذلك أن تخفيف الشرع على الإماء الخادمات العاملات شدة القيود لرفع الحرج فيما إذا بدا الساق أو الساعد أو طرف الشعر بسبب الأشغال وليس أن يكون ذلك أصلا في الحكم وعن قصد.

ولهذا قال أبوحيان الأندلسي في تفسيره:

«والظاهر أن قوله ونساء المؤمنين يشمل الحرائر والإماء، والفتنة بالإماء أكثر لكثرة تصرفهن، بخلاف الحرائر فيحتاج إخراجهن من عموم النساء إلى دليل صحيح. وقال في قوله تعالى: ﴿ذلك أدنى أن يُعرفن﴾[٧]: لتسترهن بالعفة، فلا يتعرض لهن، ولا يلقين ما يكرهن، لأن المرأة إذا كانت في غاية التستر والانضمام، لم يقدم عليها، بخلاف المتبرجة،

---

(٢) ابن حجر، تقريب التهذيب، ص ٤٩٨، وتهذيب التهذيب جـ٩، ص ٣٦٣ - ٣٦٨.

(٣) السيوطي، الدر المنثور، جـ٥، ص ٤١٤ - ٤١٥.

(٤) ابن جرير، جامع البيان، جـ٢٢، ص ٥٥ - ٥٦.

(٥) حجاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة، ص ٤٣.

(٦) سورة الأحزاب، الآية (٥٩).

(١) أبوحيان، البحر المحيط، جـ٧، ص ٢٥٠.

فإنها مطموع فيها»[1].

وأما ابن حزم فقد زاد على أبي حيان، فأجاد وأفاد في إبطال تلك التفرقة، فقال:

«وأما الفرق بين الحرة والأمة فدين الله واحد، والخلقة والطبيعة واحدة، كل ذلك في الحرائر والإماء سواء، حتى يأتي نص في الفرق بينهما في شيء فيوقف عنده فإن قيل: إن قول الله تعالى: ﴿ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن﴾ (سورة النور: ٣١) يدل على أن أنه تعالى أراد الحرائر فقلنا: هذا هو الكذب بلا شك، لأن البعل في لغة العرب السيد والزوج وأيضا فالأمة قد تتزوج، وما علمنا قط أن الإماء لا يكون لهن أبناء وآباء وأخوال وأعمام كما للحرائر.

«وقد ذهب بعض من وهل في قول الله تعالى: ﴿يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين﴾ (سورة الأحزاب: ٥٩) إلى أنه إنما أمر الله تعالى بذلك، لأن الفساق كانوا يتعرضون للنساء للفسق فأمر الحرائر بأن يلبسن الجلابيب ليعرف الفساق أنهن حرائر فلا يتعرضوهن. ونحن نبرأ من هذا التفسير الفاسد الذي هو إما زلة عالم، ووهلة فاضل عاقل، أو افتراء كاذب فاسق، لأن فيه أن الله تعالى أطلق الفساق على أعراض إماء المسلمين، وهذه مصيبة الأبد، وما اختلف اثنان من أهل الإسلام في أن تحريم الزنا بالحرة كتحريمه بالأَمة، وأن الحد على الزاني بالحرة كالحد على الزاني بالأَمة ولا فرق، وأن تعرض الحرة في التحريم كتعرض الأَمة ولا فرق، ولهذا وشبهه وجب أن لا يقبل قول أحد بعد رسول الله ﷺ إلا بأن يسنده إليه عليه السلام»[2].

وابن القيم يتناول ذات الموضوع من زاوية النظر وغض البصر، فيعترض على تلك التفرقة المزعومة، ويحرر موضع نشوء الشبهة ويقر التفرقة بما لا يخرج عن دائرة الشرع ويخصها في إماء الاستخدام، حيث يرى جواز كشف وجوههن انطلاقا من قوله بوجوب ستر الوجه على المرأة الحرة. يقول: «وأما تحريم النظر إلى العجوز الحرة الشوهاء القبيحة وإباحته إلى

---

(٢) لابن حزم، المحلى (جـ٣، جـ٢و ص٢٤٩).

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، جـ٢، ص ٦١.

الأَمة البارعة الجمال فكذب على الشارع، فأين حرم الله هذا وأباح هذا؟

والله سبحانه إنما قال: ﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم﴾ (النور: ٣٠). ولم يطلق الله ورسوله للأعين النظر إلى الإماء البارعات الجمال، وإذا خشي الفتنة بالنظر إلى الأَمة حرم عليه بلا ريب. وإنما نشأت الشبهة أن الشارع شرع للحرائر أن يسترن وجوههن عن الأجانب.

وأما الإماء فلم يوجب عليهن ذلك، لكن هذا في إماء الاستخدام والابتذال، وأما إماء التسرِّي اللاتي جرت العادة بصونهن وحجبهن فأين أباح الله ورسوله لهن أن يكشفن وجوههن في الأسواق والطرقات ومجامع الناس، وأذن للرجال في التمتع بالنظر إليهن؟ فهذا غلط محض على الشريعة، وأكد هذا الغلط أن بعض الفقهاء سمع قولهم: إن الحرة كلها عورة إلا وجهها وكفيها، وعورة الأمة ما لا يظهر غالبًا كالبطن والظهر والساق، فظن أن ما يظهر غالبا حكمه حكم وجه الرجل، وهذا إنما هو في الصلاة لا في النظر، فإن العورة عورتان: عورة في النظر، وعورة في الصلاة، فالحرة لها أن تصلي مكشوفة الوجه والكفين، وليس لها أن تخرج في الأسواق ومجامع الناس كذلك»[1].

وفي الوقت الذي يتشبث العلمانيون بالروايات الواهية في بناء قناعاتهم المشككة في حكم الحجاب، يغمضون أعينهم عن الروايات المدونة في أصح الكتب وأشهرها فيما يخص الحجاب.

ألم تؤمر المرأة بالحجاب وستر العورات حتى وهي ذاهبة إلى المسجد؟ فعن عائشة - رضي الله عنها - قالت: «لقد كان رسول الله ﷺ، يصلي الفجر، فيشهد معه نساء من المؤمنات، متلفِّعات[2] في مرطهن[3]، ثم يرجعن إلى بيوتهن ما يعرفهن أحد ...»[4].

وعن أم عطية - رضي الله عنها - قالت: أمرنا أن نُخرِجَ الحُيَّض يوم العيدين وذوات

---

(٢) متلفعات: متلحفات، أي مغطيات الرؤوس والأجساد.

(٣) مروطهن: جمع مرط وهو ثوب من خز أو صوف أو غيره وقيل هو الملحفة.

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة - باب في كم تصلي المرأة في الثياب رقم (٣٧٢)، وكتاب مواقيت الصلاة - باب وقت الفجر، رقم (٥٧٨)، وباب انتظار الناس قيام الإمام العالم رقم (٨٦٧). وأخرجه مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة - باب استحباب التكبير بالصبح في أول وقتها، وهو التغليس، وبيان قدر القراءة فيها، رقم (٦٤٥).

(١) ذوات الخدور: بضم الخاء المعجمة والدال المهملة جمع خدر بكسرها وسكون الدال، وهو ستر يكون في ناحية البيت تقعد البكر

الخدور[1] فيشهدن جماعة المسلمين ودعوتهم ويعتزل الحيض عن مصلاهن.

قالت امرأة: يا رسول الله إحدانا ليس لها جلباب، قال: «لتلبسها صاحبتها من جلبابها»[2].

وعن حفصة - رضي الله عنها - قالت: كنا نمنع عواتقنا[3] أن يخرُجْنَ في العيدين، فقدمت امرأة فنزلت قصر بني خلف فحدثت عن أختها وكان زوج أختها غزا مع النبي ﷺ اثنتي عشرة، وكانت أختي معه في ست، قالت كنا نداوي الكَلْمى، ونقوم على المرضى، فسألت أختي النبي ﷺ: أعلى إحدانا بأس إذا لم يكن لها جلباب أن لا تخرج؟ قال: «لتلبسها صاحبتها من جلبابها، ولتشهد الخير ودعوة المسلمين»[4].

ثُمَّ ألم يضع الإسلام نظاما لهذا الأمر في داخل البيوت.

عن عائشة - رضي الله عنها - أن أسماء بنت أبي بكر - رضي الله عنها - دخلت على رسول الله ﷺ وعليها ثياب رقاق فأعرض عنها رسول الله ﷺ وقال: «يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم تصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا وأشار إلى وجهه وكفيه»[5].

فالسنة النبوية والتي هي بيان نبوي للقرآن أو بلغة العصر «المذكرة التفسيرية للنصوص...» وتعتبر المصدر الثاني للتشريع تتحدث عن امرأة داخل المنزل ولم تقل إذا لم يكن في المنزل (كُنُف). إن السياق القرآني يقطع بأن العلة لآية الحجاب هي العفاف وستر العورات وحفظ الفروج وليس تمييز الحرائر فقط. قال تعالى:

﴿الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُولَٰئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ (٢٦) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (٢٧) فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ

وراءه. فتح الباري، ابن حجر، جـ١، ص ٥٠٥.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة - باب وجوب الصلاة في الثياب، رقم (٣٥١).

(٣) العواتق: جمع عاتق وهي من بلغت الحلم أو قاربت، أو استحقت التزويج، أو هي الكريمة على أهلها أو التي عتقت من الامتهان في الخروج للخدمة.

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الحيض - باب شهود الحائض العيدين ودعوة المسلمين ويعتزلن المصلى، رقم (٣٢٤).

(٥) أخرجه أبوداود، كتاب اللباس - باب فيما تبدي المرأة من زينتها، رقم (٤١٠٤) وقال هذا مرسل، خالد بن دُريك لم يدرك عائشة - رضي الله عنها - قال الشيخ الألباني: الحديث جاء من طرق أخرى يتقوى بها. انظر: حجاب المرأة المسلمة، ص ٢٤. وقال الشيخ عبدالقادر الأرناؤوط: وهو حديث حسن بشواهده. جامع الأصول (٦٤٥/١٠). والحديث أخرجه البيهقي، كتاب الصلاة - باب عورة المرأة الحرة (٢٢٦/٢). وقواه من وجه آخر.

(١) سورة النور، الآية (٢٦ - ٣١).

لَكُمْ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٢٨﴾ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ ﴿٢٩﴾ قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[1].

فالتشريع هو للحجاب وستر عورات النساء، من غير المحارم - حتى من الأهل - في داخل البيوت. فما هذه (العلة المرحاضية)، التي اجتهد المستشار عشماوي ليربط بها تشريعات القرآن الكريم؟!.. وكيف يتصور عقل عاقل نسخ حكم الحجاب بإقامة دورات المياه في البيوت؟..»[2].

بل إن ذات السورة - النور - تستأنف التشريع لستر العورات داخل المنازل لتعطي خصوصية تمتاز بها الأسرة المسلمة في آداب الاستئذان عن سائر الملل والنحل، فيقول تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلاثَ مَرَّاتٍ مِّن قَبْلِ صَلاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلاةِ الْعِشَاءِ ثَلاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٨﴾ وَإِذَا بَلَغَ الأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٩﴾ وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللاَّتِي لا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[3]

فنحن أمام تشريع لستر العورات، حتى داخل البيوت، عن غير المحارم - الذين حددتهم

---

(٢) محمد عمارة، سقوط الغلو العلماني، ص ٣٠١.

(٣) سورة النور، الآية (٥٨ - ٦٠).

(١) سقوط الغلو العلماني، ص ٣٠٤.

الآيات - ومنهم الصبيان إذا بلغوا الحلم... وليس الأمر أمر تمييز للحرائر أمام الفجار في طرقات «مراحيض الخلاء» خاصة، كما أدعى المستشار عشماوي!.

فهل هناك عقل عاقل يقول إن هذا النظام التشريعي «كان إجراء مؤقتا، لعدم وجود دورات للمياه في المنازل... وأن زوال العلة، ووجود دورات مياه في المنازل يعني زوال الحكم... فهو حكم وقتي، مرتبط بظروف معينة ومنوط بوضع خاص»؟!... كما قال المستشار عشماوي.

أكانت العلة: ستر العورات، وصيانة العفاف - حتى داخل البيوت؟.. أم التميز في نظر الفجار، وخاصة في الطريق إلى «مراحيض الخلاء»؟!.

وهلا سأل المستشار العشماوي نفسه، وبناء على «منطقه»:

- أيستوي خروج المرأة إلى الأسواق... والمساجد... ودور العلم... والأسفار - مع خروجها إلى «مراحيض الخلاء» - فيجب عليها الاختمار وستر العورات؟؟

- أم أن فكر الرجل معلق «بمراحيض الخلاء»، دون غيرها من المقاصد والغايات؟!

جواب ذلك عند المستشار العشماوي، دون سواه![1].

إن الإنسان ليعجب لهذه المكابرة التي تتجلى في منهج العلمانيين في التعامل مع النصوص القرآنية والحديثية، بحيث تدفعهم لأن يُعملوا مقصاً في بتر النصوص عن سياقاتها الكاملة، وأخذ الآيات أوزاعاً، وانتقاء ما يظنون أنه يسعفهم في تأصيل أباطيلهم.

إن تعامل المسلم المتواضع في ملكاته العقلية والثقافية، من خلال تلاوته لكتاب الله سبحانه ليدرك بحسه الداخلي الصافي من النوايا السيئة المبيتة حكم الحجاب وحكمته الذي يتجلى في آيات عديدة مرة بالتصريح ومرة بالفحوى ومرة بالإشارة.

«كيف يقال إن الحجاب إنما شرع لمجرد تمييز الحرائر عن الإماء والعاهرات. وقد نهى الله تبارك وتعالى المؤمنات أن يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفينه من الخلاخيل ونحوها مما تتحلى به للرجل،؟ قال تعالى: ﴿ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن﴾[2].

ومما لا شك فيه أن إثارة الفتنة بسماع صوت الخلخال في الرجل إذا ضربت المرأة برجلها

---

(٢) سورة النور، الآية (٣١).

(١) د. صلاح يعقوب، العلمانيون والقرآن دراسة موضوعية، ص ٥٩٣.

وهي تمشي أقل بكثير من فتنة النظر إلى محاسن المرأة ومفاتنها»[1].

إن وجوب حكم الحجاب واضح من آيات الله البينات، بالطبع هذا لمن يريد أن يرى، أما أصحاب الأهواء والنوايا المبيتة ضد الشريعة فليس لنا إلا أن نردد قول أحمد شوقي في حكمته «المتحيز لا يميز»[2].

---

(٢) أحمد شوقي، أسواق الذهب، ص ١٠٢، دار العودة، بيروت، ط الأولى، ١٩٨١م.

المبحث الثالث: تعدد الزوجات

المطلب الأول: دور الإعلام في تشويه

صورة تعدد الزوجات

المطلب الثاني: إرجاع العلمانيين التعدد

إلى الظروف الاجتماعية

المطلب الثالث: دعواهم إلى تعدد الأزواج

المطلب الرابع: دعواهم إلى إسقاط الشرط العقائدي

في تجويز زواج المسلمة من غير المسلم

المطلب الخامس: تغيير بعض الأنظمة العربية

قوانين الأحوال الشخصية في التعدد تأثراً بالعلمانية

المطلب الأول

دور الإعلام في تشويه صورة تعدد الزوجات

تشويه الإعلام لمسألة تعدد الزوجات

في الفترة من ٦ – ٩ شعبان ١٤٠٢هـ الموافق ٢٩ مايو – ١ يونيو ١٩٨٢م عقد مكتب التربية العربي لدول الخليج واحدة من أهم ندواته وأكثرها ثراء، تلك هي ندوة (ماذا يريد التربويون من الإعلاميين؟).

ولأهمية الندوة، شارك فيها عدد من وزراء التربية والإعلام المعاصرين للندوة والسابقين في الدول العربية الخليجية وغير الخليجية ونخبة مصطفاة من المهتمين بمحوري الندوة: التربية والإعلام.

كانت موضوعات البحث التي قدمت إلى الندوة، والمناقشات التي دارت في أثنائها غنية وأوسع من أن تختصر ويكفي أن هذه الندوة لم تكن خاتمة اهتمامات هذا المكتب بأمر العلاقة الوثيقة بين التربية والإعلام. ذلك أنه كان من أبرز النتائج المباشرة لهذه الندوة أن قرر المؤتمر العام السابع للمكتب عقد مؤتمر مشترك لوزراء التربية والتعليم والمعارف ووزراء الإعلام في الدول الأعضاء.

وسيناقش هذا المؤتمر عدداً من القضايا التي يرجى أن يقود ما يتخذ في كل منها من قرار أو توصية إلى مزيد من العناية بتنسيق الجهود بين العمل في مجالي التربية والإعلام، رعاية لناشئة أمتنا بوجه خاص، وأداء لمسؤولية التوجيه السليم والتقويم بوجه خاص[1].

وأنا أقلب في أوراق المجلدات الثلاثة الكبيرة التي حوت البحوث والمناقشات التي شارك فيها نخبة مصطفاة من الإعلاميين والتربويين وأقرأ هموم التربويين وشكواهم وانتقاداتهم واقتراحاتهم وتحليلاتهم بل ورجاءاتهم للإعلاميين بأن يكونوا عوناً للعملية التربوية وأن لا يساهموا في هدم ما تبنيه التربية. أقول بينما أنا أقرأ هذا الكلام، ومعه التوصيات بضرورة ضبط أشرطة الفيديو المفسدة ومراقبة وتهذيب ما يستورد من برامج خارجية تسهم في نشر الرذيلة، ومحاربة كل جميل وخيِّر من قيمنا ومبادئنا ... أتساءل ماذا عسى أن يقول المربون الأفاضل وحاملوا هَمِّ القيم والتربية والمحافظة على البقية الباقية من أخلاقنا، بل وإنسانيتنا

---

(١) من مقدمة وقائع ندوة: ماذا يريد التربويون من الإعلاميين؟، جـ١، ص ١١ – ١٢، طبع مكتب التربية العربي لدول الخليج. ط الثانية، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٥م.

بعد هذا الذي نراه من طوفان الصور الهوائية التي ملأت السماء والأرض.

يقولون في الأمثال: «اتسع الخرق على الراقع». ولكن ماذا سيصنع الراقع إذا فقد الرُّقَعْ تماما، أو بتعبير أدق إذا سلب الثوب بأكمله ليستبدل بزي لا يملك الراقع إلا أن يقف مدهوشاً يقلب كفيه على حظه وحظ الأجيال التي يفرض عليها أثواب إعلامية طبخت في تنانير الغريزة.

وكم هي مفارقة مذهلة أن يفخر «مكتب التربية العربي لدول الخليج» بأن ندوة «ماذا يريد التربويون من الإعلاميين؟»، من أهم ندواته. ثم بعد عقدٍ واحدٍ من الندوة الهامة جدا، تكون أهم وأكثر الفضائيات انتشاراً وتأثيرا تخريبيا على التربية تعود ملكيتها لرجال أعمال خليجيين. مما جعل فهمي هويدي يفرد لهذه الفضائيات وملّاكها مقالا مطولا يحملهم القسط الأكبر من تبعة الملوثات التي أصابت أخلاق الناس وقيمهم[1].

ولا حاجة لشرح لماذا يحتل التلفزيون المرتبة الأولى في التأثير، على بقية وسائل الإعلام الأخرى، الكتاب، الصحافة، الإذاعة، المجلة.... فقد أصبح من المقطوع به أن التلفزيون هو صاحب الجلالة بالنسبة لبقية الوسائل الإعلامية[2]، كما أننا لسنا في مجال عرض النظريات والأساليب التي تشرح كيفية وآلية تأثير وسائل الإعلام من حيث العموم والشاشة التلفزيونية على وجه الخصوص، فهذه يرجع فيها لمصادرها التخصصية[3].

وإنما حديثنا عما هو متفق عليه، وملحوظ في الواقع، ألا وهو أن هناك تأثيرا هائلا للإعلام في أخلاق الناس، وأذواقهم وأفكارهم وسلوكياتهم. (التلفزيون بدرجة أولى).

يقول فردريك فيرثام عالم النفس الأميركي الألماني الأصل، في كتابه «إغواء الأبرياء» في معرض رده على الذين يشككون بقدرة وسائل الإعلام على التأثير في الناس الذين يتعرضون لها: «كلما وقع نظري على كتاب من هذا النوع (كتب مصورة للأطفال فيها مشاهد عنف وجنس) في يد صبي في السابعة من عمره، وكأنما عيناه ملتصقتان بغراء على الصفحة

---

(١) مقال فهمي هويدي، حديث الثلاثاء، الذي ينشر بالتزامن في صحف عربية عدة، جريدة «الوطن» الكويتية

(٢) هكذا أطلق عليه محسن محمد، أول متخصص في دراسات التلفزيون في العالم العربي، في كتابه «صاحب الجلالة التلفزيون»، مكتبة غريب، القاهرة، بدون بيانات أخرى.

(٣) لقد استطاع الدكتور محمد عبدالرحمن الحضيف، أن يلخص هذا التأثير بما يستطيع غير المتخصص استيعابه، في كتابه «كيف تؤثر وسائل الإعلام؟ دراسة في النظريات والأساليب»، في أربعة فصول، ١- نظريات التأثير، ٢ - أنواع التأثير، ٣ - شروط التأثير، ٤ - مجالات التأثير. مكتبة العبيكان، الرياض، ط الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

المطبوعة، أشعر وكأني أبله حين أطالب بأن آتي بالدليل على أن مثل هذا الشيء ليس غذاء عقليا صالحا للأطفال»[1]. ونزيد بأن وسائل الإعلام وبالأخص الشاشة الصغيرة لا تراعي في تقديم غذائها الثقافي والترفيهي الكبار أيضا.

فالتربية تعطيك ما ينفعك، أما الإعلام فيخاطبك بما يسليك ولا يهمه بعد ذلك أكانت هذه التسلية حراما أم حلالاً، مفيدة أم مضرة. التربية تراعي المستوى العمري والثقافي في خطابها، والإعلام التلفزيوني بالأخص يكسر هذه المراعاة، فالأب والأم والجد والابن والطفل والحفيد المراهق والشيخ، الأمي والأكاديمي يتلقون في لحظة واحدة توجيها مباشرا أو غير مباشر لهذا الجهاز الأكثر فتكا في القيم، لا من حيث كونه وسيلة تواصل، ولكن بسبب ما سيطر عليه من سياسة السوق (التجارة)، والتنافس من أجل الانتشار لكسب الدعاية والإعلان وأهداف سياسية ووطنية. ووسيلة ذلك عندهم الابتكار في تقديم عالم الملذات الحرام، والإثارة الكاذبة اللاأخلاقية للجماهير الملتصقة بالتلفزيون، فكيف سيكون الوضع إذا كان هذا التوجيه اللامنهجي لا يراعي واقع المجتمعات المسلمة المتخلفة المستهلكة والتي تعاني من تعثر وتخبط في الخروج مما هي فيه من مآزق. والتي نتلطف فنطلق عليها دولاً نامية؟ إن الأثر السلبي لهذا الجهاز سيكون مضاعفا في الكم والكيف[2].

موضوع تعدد الزوجات، واقعي واجتماعي، فلا بد من معالجته في المقالة، والكتاب، والرواية، والسينما، والتلفزيون، والإذاعة، كأي موضوع اجتماعي.

وبما أننا سنركز على الوسيلة التي اكتسحت سائر الوسائل، السينما ثم التلفزيون، فإننا في هذا البحث سنأخذ هذه الوسيلة التي لا يكاد يخلو منها بيت من بيوت المسلمين. والذي يحوي على صفات تجعله يستحوذ على مشاهدته، عن طريق الطبيعة المادية والحيوية التي تسيطر على سمع الرائي وبصره[3].

وقضية تعدد الزوجات تعرض إما في صورة فيلم متكامل، أو تخرج بحلقات مسلسلة أو تمثيليات.

وقد أظهرت الدراسات الميدانية أن الدراما أكثر البرامج التلفزيونية تفضيلا لدى النساء.

---

(١) د. محمد الحضيف، كيف تؤثر وسائل الإعلام، ص ١٣.

(٢) انظر: د. سعيد بن مبارك آل زعير، التلفزيون والتغير الاجتماعي في الدول النامية، دار الشروق، جدة، ص ٤٧هـ

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

فقد أشارت نتائج دراسة نادية رضوان، إلى أن ٨٢٪ من استجابات المبحوثات قد أشارت إلى أن التمثيليات والمسلسلات والأفلام العربية هي برامجهن المفضلة[(١)].

وهذا أمر طبيعي لأن الفيلم أو التمثيلية عبارة عن قصة، وهل هناك وسيلة أفضل وأسلس من القصة في تبليغ الأهداف والمعاني الواردة بتلقائية بعيدة عن الملل؟! ورب العالمين أعلم بنفوس عباده، لهذا فإن الوحي عرض ودعا إلى العقيدة والأخلاق والقيم والجهاد وعلاقة المحكوم بالحاكم والزوج بالزوجة، والأبناء بالآباء وشتى المعاني والمفاهيم في العدل والمساواة... من خلال القصة. لماذا؟

لأن في القصة سحراً يسحر النفوس!

أي سحر هو وكيف يؤثر على النفوس؟ لا يدري أحد على وجه التحديد! أهو انبعاث الخيال يتابع مشاهد القصة ويتعقبها من موقف إلى موقف، ومن تصرف إلى شعور؟

أهو «المشاركة الوجدانية» لأشخاص القصة وما تثيره في النفس من مشاعر تتفجر وتفيض؟

أهو انفعال النفس بالمواقف حين يتخيل الإنسان نفسه في داخل الحوادث، ومع ذلك فهو ناج منها متفرج من بعيد؟

أيا كان الأمر فسحر القصة قديم قدم البشرية، وسيظل معها حياتها كلها على الأرض... لا يزول!

وأيا كان الأمر فلا شك أن قارئ القصة وسامعها لا يملك أن يقف موقفا سلبيا من شخوصها وحوادثها. فهو - على وعي منه أو غير وعي - يدس نفسه على مسرح الحوادث. ويتخيل أنه كان في هذا الموقف أو ذاك، ويروح يوازن بين نفسه وبين أبطال القصة فيوافق، أو يستنكر، أو يملكه الإعجاب»[(٢)].

فكيف سيكون التأثير إذا أضيف لهذه القصة كل ما نعرفه وما لا نعرفه، من إمكانات تقنية وفنون وأضواء وألوان وإخراج يقف وراءه خبراء وعلماء نفس واجتماع وخداع سمعي وبصري و...؟!

ويزداد التأثير رسوخا في النفوس بسبب ما أثبتته الدراسات الحديثة على تماثل المضامين

---

(١) د. نادية رضوان، دور الدراما التلفزيونية في تشكيل وعي المرأة (دراسة اجتماعية ميدانية)، ص ٢٠٠، انظر: جدول النسب، ص ٣٥١، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧م.

(٢) محمد قطب، منهج التربية الإسلامية، ص ١٩٢ - ١٩٣.

الدرامية العربية وتكرار مضامينها والتي لا تكاد تخرج عن قضايا الشقة والزواج والطلاق والحب والمراهقة[1]، وأخيرا تعدد الزوجات، هذا التكرار الذي سبب التشويش[2] في أذهان المتلقين.

ومن خلال توظيف وسائل الإعلام لمفهوم (الصورة الذهنية) تصيغ لنا واقعاً غير دقيق أو بلغة أخرى، واقعاً (آخر) غير الأصلي[3]. وبهذا يبلغ التشويش مداه. وبهذا يمكن أن نخلص مع انتشار الفضائيات الواسع زمانياً وعدديا، وسقوط الرقابة أو عجزها، يكون الخطاب الإعلامي وصل إلى ذروته في التشويش المؤثر أو التأثير المشوش.

ولأدلل على مدى الأثر الواسع للدراما التلفزيونية، بما يتناسب مع موضوع هذا المبحث «تعدد الزوجات» من خلال الاستشهاد بالمسلسل «الحاج متولي» الذي كهرب الأجواء الثقافية والاجتماعية وأشعل حوارات لا تزال إلى الساعة وستظل، الحاج متولي ذلك المسلسل التلفزيوني الذي عرض في رمضان (١٤٢٢هـ) (٢٠٠١م). بطولة نور الشريف الذي تزوج أكثر من واحدة واستطاع التوفيق بينهن. باختصار شديد وعلى غير العادة الجارية في أعمال السينما والتلفزيون العربي منذ عقود مضت فقد عرض موضوع تعدد الزوجات بوجه إيجابي مؤداه: يمكن أن تكون عندك أربع زوجات، وحياتك تسير وتستطيع التعايش (وتمشي الحال) كما يقولون.

هذا العمل هيج العلمانيين تهييجاً كبيراً، لأن الجماعة يريدون أن تكون صورة الاقتران بزوجة ثانية دماراً... قتلاً... خيانة زوجية... انفصالاً مباشراً وندماً... كارثة...وزاد الطين بلة نجاح المسلسل وعرضه في أكثر من فضائية، بل إن بعض الفضائيات أعادته أكثر من مرة.

بلغ من شدة تأثير المسلسل (الحاج متولي) أن كاهناً في إحدى الكنائس الأرثوذكسية في شمال لبنان فاجأ المصلين وهو يشن في نهاية القداس حملة شعواء على المسلسل المصري «عائلة الحاج متولي» الذي تابعه اللبنانيون كغيرهم من العرب على امتداد شهر رمضان، ومع

(١) د. عبدالله حيدري، الفضائيات العربية والزمن الاجتماعي (نحو إيجاد معادلة لنشر الثقافة العربية الإسلامية)، ص ٥٥، ندوة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، في عمّان أكتوبر ١٩٩٧م، تحت عنوان «القنوات الفضائية العربية في خدمة الثقافة العربية الإسلامية»، تونس، ١٩٩٨م.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٣) كيف تؤثر وسائل الإعلام؟، ص ٤٢.

أن الكنيسة تحرم تعدد الزوجات، فيما يبدو الطقسُ الأرثوذكسي أقل تشدداً لجهة الطلاق والزواج. مرة أخرى فقد اعتبر الكاهن العجوز أن المسلسل إنما يثير شهية الرجال لا سيما الأثرياء، فيتخذون خليلات لهم لا يختلفن عن الزوجات. ولكن دون رابط شرعي، لا بل إن الكاهن استخدم تعابير غير مباشرة يبدي تخوفه عبرها من أن تغري الزيجات المتعددة البعض فيتحولون عن مذاهبهم إلى مذاهب أخرى[1].

وقد أثار موضوع الحلقات جدلاً واسعاً داخل مختلف الطبقات الاجتماعية، حتى أن مقالات سوسيولوجية وأخلاقية حول هذا المسلسل نشرت في بعض الصحف أو الملاحق الثقافية وفي زوايا مختلفة في لبنان، حتى قال الباحث في علم الاجتماع الدكتور زكي جمعة ان في داخل كل لبناني هناك «حاج متولي»[2].

واخترت المجتمع اللبناني لأنه نموذج متعدد المذاهب والأديان والطوائف وفيه من أجواء الديموقراطية وحرية التعبير ما ليس في غيره من الدول العربية. ومع هذا انظر كيف كان تأثير المسلسل.

ورغم انتهاء عرض المسلسل فإن الجدل الذي فجره لم ينته ولم يقتصر تناوله على وسائل الإعلام العربية، بل تعداه إلى وسائل الإعلام الغربية، حيث اعتبرته وكالتا الاسوشيتدبرس الأميركية والأنباء الفرنسية الحدث الأبرز والأهم الذي فاق الجدل الذي أثاره على أحداث كثيرة مهمة في هذه البقعة التي كانت هادئة حتى وقت قريب من العالم حتى أن الخلاف بين الرجال والنساء حول شخصية الحاج متولي في العالم العربي تفوق على الاهتمام بالأحداث الساخنة في المنطقة وفي مقدمتها أحداث أفغانستان وفلسطين[3].

أقول: حتى نصل إلى نتيجة علمية أكثر دقة في الحكم على دور الإعلام في إعطاء صورة سلبية عن تعدد الزوجات. نحتاج إلى استقراء إن لم يكن كاملاً فعلى أقل تقدير يكون واسعاً يراعى فيه التتابع الزمني. وثانيا: قد تكون الانطباعات العامة في أذهان البعض - ومنهم صاحب هذا البحث - سلبية عن دور الإعلام في تشويه الحكم الشرعي وتنفير الناس منه أو وصفه بنقيض ما شُرع لأجله. وقد تكون هذه الانطباعات صحيحة، ولكننا في البحث

---

(١) كل لبناني هو «الحاج متولي»! تقرير من بيروت، جريدة «القبس» الكويتية، العدد (١٠٢٣٩)، بتاريخ ١٩ - ١٢ - ٢٠٠١م، ص ٣٦.
(٢) كل لبناني هو «الحاج متولي»، المصدر السابق.
(٣) جريدة «الرأي العام» الكويتية، العدد (١٢٦٠٤)، بتاريخ الأحد ٢٣ - ١٢ - ٢٠٠١، ص ٨.

العلمي، وخاصة ونحن في معرض محاججة مع خصوم شرسين علينا أن نعزز الانطباعات العامة بالأدلة. إذ الانطباعات العامة تصلح لإقناع الذات. أو الموافقين لكن المخالفين يطالبوننا بالبراهين، فكيف نقدم لهم البراهين؟ في مثل هذا الموضوع لا سيما ونحن اخترنا نموذج (الدراما) المتلفزة أو السينمائية.

يقول الدكتور عبدالقادر طاش، عن الفن التمثيلي (الدراما): «إن كثيرا من التربويين والمصلحين الاجتماعيين أدركوا خطورة هذا الفن في التأثير على الناس، فراحوا يحذرون من سلبياته وينتقدون كثيرا من تأثيراته.. ولكن الملحوظ أن معظم تلك الدراسات وهذه الانتقادات اقتصرت على الجانب التنظيري، ولم تتناول المشكلة في جوانبها العلمية والتطبيقية إلا قليلا. يضاف إلى ذلك أن الدراسات القليلة التي التفتت إلى الجوانب التطبيقية ركزت إما على تحليل مضمون المسلسلات التلفازية، وإما على استطلاع آراء المشاهدين حولها»(١).

والدراسة الموضوعية لأي عمل فني (درامي) تستلزم «تحليل المضمون»، وهذا يحتاج إلى متابعة دقيقة لتفاصيل العمل الفني، كما يتطلب استمرارالمتابعة لنهاية المسلسل.

ويختلف الحكم على المفاهيم والسلوكيات التي صرح بها المسلسل أو أوحى بها، باختلاف المرجعيات التي يعتمدها الدارسون.

وفي إطار هذه الدراسات التطبيقية التي تقوم على تحليل المضمون نجد بين يدي دراسة مساعد المحيا، وسبب اختيارها لأنها «دراسة قيمة تتسم بسمات عديدة من أهمها أنها تقوم بتحليل مضمون أربع مسلسلات تلفازية تمثل ثلاثة مجتمعات عربية هي مصر والأردن والكويت. وهو تحليل يقارن بين هذه المسلسلات فيما تقدم من قيم دينية وما تبثه من أفكار وتوجيهات اجتماعية. كما أن هذا التحليل يستند إلى منظور إسلامي ينطلق منه الباحث لتقويم تلك القيم والأفكار والتوجيهات التي تبثها المسلسلات التلفازية الأربع»(٢).

والنماذج الثلاثة التي اختارها الباحث (المصري والأردني والكويتي). تحتوي على موضوعات اجتماعية وقيم متنوعة، والذي يعنينا هو جزئية تعدد الزوجات. وهو الموضوع الذي سعت هذه المسلسلات إلى إقناع المشاهدين بأنه مسلك ذو أثر سلبي وأكدت على فشل

---

(١) د. عبدالقادر طاش، مقدمة كتاب «القيم في المسلسلات التلفازية»، (دراسة تحليلية وصفية مقارنة لعينة من المسلسلات التلفازية العربية)، ص ٩. تأليف مساعد بن عبدالله المحيا، دار العاصمة، الرياض، ط الأولى، ١٤١٤هـ.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠، مقدمة عبدالقادر طاش.

تعدد الزوجات[1].

وأسرد بيانات وتعليقات عن أحد عشر فيلما وتمثيلية واحدة وخمس مسلسلات تلفزيونية تدور أحداثها الرئيسية في إطار موضوع التعدد وتغطي فترات تاريخية من الأربعينات وحتى الآن.

أرجو أن تفي بالغرض وهو إعطاء صورة كلية عن التعامل (الدرامي)[2] مع هذا الحكم الشرعي[3].

التعدد في أحد عشر فيلما مختارا:

لم يكن موضوع التعدد مطروحاً في الأفلام العربية الأولى منذ الفيلم الروائي الطويل الأول «ليلى» في عام ١٩٢٧م، بالنظر إلى مجموعة من العوامل أهمها أن التعدد ذاته لم يكن مشكلة اجتماعية مطروحة بقوة آنذاك سواء بالسلب أو الإيجاب. فالصوت النسائي، الرافض دائماً وتاريخياً لتعدد الزوجات، لم يكن آنذاك مسموعا في الوسائط الإعلامية كما هي الحال اليوم. فكان التعدد مقبولا اجتماعياً في إطار التيسيرات الشرعية.

ثمة عامل آخر... وهو عامل فني بحت، فالوصفة الدرامية الناجحة التي دعا إليها بوضوح شديد المخرج العائد حديثا من جامعة باريس، أحمد بدرخان، في عام ١٩٣٦ في كتابه الشهير «السينما»، تتألف من قصة بسيطة تدور في أوساط راقية ومناظر بديعة بطلها شاب يحب فتاة في حكاية مثيرة تتخللها عقبات تنتهي بزواجهما في النهاية. وهي وصفة ظلت فعالة إلى يومنا هذا في دنيا صناعة الأفلام العربية.

ومع ظهور طبقة جديدة طارئة على النسيج الاجتماعي المصري في الأربعينات، أطلق عليها طبقة أغنياء الحرب الذين أثروا تحت ظلال الحرب العالمية الثانية، شاعت قيم الاستهلاك الفاحش كما جسدها كامل التلمساني في فيلمه الكلاسيكي «السوق السوداء» (١٩٤٣م) حين أوشك التاجران الصغيران اللذان أصابتهما مصيبة الثروة المفاجئة، مع التجارة في السوق السوداء، على التحول من المتعة الحرام إلى «تحليل» الاستمتاع باعتزام التعدد. كان من

---

(١) مساعد المحيا، القيم في المسلسلات التلفازية، ص ٣٠٤.

(٢) الدراما: مصطلح يعني أدب المسرح من كلمة إغريقية تعني الحَدَث، أو الحالة، أو العمل، وقد عرفها الأغريق وتبلورت في عهدهم، واختصت بعرض قصة بعد أن كان المسرح مقتصراً على المسائل الدينية وطقوسها فالدراما فن جامع لطرفي العمل المسرحي يفترض وجود مسرح وممثلين وجمهور، إلاّ أن كلمة دراما أصبحت تعبر عن القطع التمثيلية التي يغلب عليها الناحية الجدية وتقديم وسيلة سواء كانت إذاعة أو سينما أو تلفازاً. أنظر: المعجم المفضل في الأدب د. محمد التونجي جـ٢ ص٤٣٦، والقيم في المسلسلات التلفازية، مساعد المحيًا ص١٠٠.

(٣) تم الاستعانة بهذه النماذج الأحد عشر بالأستاذ الفاروق عبدالعزيز المصري، المتخصص في النقد الفني وله أعمال ومشاركات عربية وعالمية في هذا المجال.

الطبيعي لرجال تلك الطبقة الإقبال على تعدد الزوجات بغرض التوسع في الاستمتاع (المشروع!) بالنساء.

وكان أن انتبه السينمائيون إلى الآثار السلبية لتلك الفورة فأخرج حسين فوزي فيلم «بابا عريس» أبرز أفلام الأربعينات الذي تناول موضوع التعدد حين دهشت الفتاة نعيمة عاكف من رغبة والدها في جمع الفاتنة كاميليا مع والدتها تحت سقف واحد. ومن غير داع! كان الفيلم وهو يسخر من شراهة القادرين على تعدد الزوجات، مهما كان الثمن، يردد أصداء دعوات الجمعيات الأهلية المتعاظمة آنذاك والمنادية برفض الاستغلال المجاني «للرخصة الشرعية». وهكذا بدأ أول الأفلام الناقدة للتعدد في الأربعينات من منطلق كراهية التعدد. وهو موقف ظل منعكسا في الوسائل الإعلامية العربية لنحو خمسة عقود بعدها.

في عام ١٩٥٠ أثارت اهتمام المخرج فطين عبدالوهاب قصة من تأليف الصحافي علي أمين بعنوان «جوز الأربعة» ليقدمها في أول أفلامه الكوميدية. و«جوز الأربعة» كوميديا انتقادية ساخرة من الوضع الاجتماعي التعددي الذي ميز طبقة أثرياء الحرب في الأربعينات. ويبين الفيلم حجم العذاب الذي لاقاه بطله، كمال الشناوي في علاقته مع أربع زوجات دفعة واحدة. وبالطبع فإن المشاهد يخرج بانطباع رافض لفكرة التعدد من أساسها حيث إنها ارتبطت بالثراء السفيه.

في العام نفسه تقريبا أخرج إبراهيم عمارة «الزوجة السابعة» ليروي من خلاله حكاية رجل محبوب مزواج ومقتدر هو محمد فوزي ينتقل من زوجة إلى أخرى في خفة الفهد إلى أن يسقط في يد الزوجة السابعة - ماري كويني - التي تلقنه أبلغ الدروس في الالتزام وينتهي الفيلم بإدانة الرجل المزواج والشعور بأن زوجة واحدة تكفي بالتأكيد[1].

وقد أعاد المخرج فطين عبدالوهاب الذي تخصص في الكوميديا الانتقادية إنتاج الفيلم في قصة جديدة وإن كانت تقوم على الفكرة نفسها - الرجل المحبوب المزواج والمقتدر والذي ينتقل من زوجة لأخرى تحت سمع وبصر أمه (التي طالت حيرتها!) إلى أن يقع في براثن «الزوجة رقم ١٣» (١٩٦٣م) الرقم الصعب ١٣ - شادية والتي تستخدم كافة مواهبها الأنثوية العاطفية والجسدية في تلقين (رشدي أباظة) ما لم يتعلمه أبدا.

تقدير المرأة كمخلوق له إحساس ومشاعر ينبغي فهمها واحترامها.

---

(١) ربما هذا النموذج يصوّر شخصية الزوج اللامسؤول الذي يتخذ من الزواج مجرد وسيلة للمتعة البحتة. أكثر من تصويره لموضوع تعدد الزوجات.

في الفترة نفسها تقريباً عرض فيلم «أغلى من حياتي»، الذي يروي قصة حب بريء بين شاب وفتاة (صلاح ذو الفقار وشادية). وعندما يريد الشاب تتويجها بالحلال يرفض والد الفتاة. ويفترقان بعد ذلك كل في مكان. ويفهم الشاب بأنها تزوجت من أحد أقاربها ولكن ما حدث هو أن والد الفتاة مات وتمسكت هي بحبها الأول رافضة كل عروض الزواج في الوقت الذي يتزوج فيه الشاب بأخرى تنجب له ولدين وبعد أعوام طويلة يلتقي الرجل بالمرأة (صلاح ذو الفقار وشادية) مصادفة في الطريق فيتزوجها شرعيا (ولكن دون علم زوجته)، وبالطبع يعاديها ابنه الشاب ولكن بعد وفاة والده يذهب إلى المرأة ويبكي موته بين يديها ويعلن لها بأنه ابنها إذ يعتبرها أمه لتقديسه حبها لوالده الراحل وقد أوصاه أبوه برعايتها(١).

في الستينات أيضا وقد توارى أغنياء الحرب كلية عن المسرح الاجتماعي، يأتي فيلم «الزوج العازب» ليقدم لنا مزواجا آخر هو (فريد شوقي) الذي ظل يلعب بالزواج والزوجات إلى أن يقع في براثن المعلمة (هند رستم) التي تحاول جهدها تلقينه دروس الالتزام ولكن بلا جدوى، حتى بلغت مرحلة يأسها من إصلاحه وحين تهدده بطلب الطلاق رغم وعده لها بالتوبة، تظهر أمامه المعلمة الخصوصية الشابة الجميلة التي تدرِّس لابنه الصغير في بيته، وعندما يغازلها ويعرض عليها الزواج تحدث مفاجأة حين يكتشف أن والدتها هي زوجته الأولى (عزيزة حلمي) وأن الفتاة التي تقدم لخطبتها هي ابنته (زهرة العلا) التي لم يرها منذ كانت طفلة رضيعة لانشغاله بالزواج.

وتكون هذه المفاجأة هي الخاتمة لأكبر دروس حياته وإعلانه توبته الحقيقية.

في العام ١٩٦٨م تناول فيلم (صلاح أبوسيف) «الزوجة الثانية» مأساة التعدد حيث قدم شخصية العمدة الريفي المفتري الظالم (صلاح منصور) الذي كان يفكر في الزواج بأخرى لسبب طبيعي هو عدم قدرة زوجته حفيظة (سناء جميل) على الإنجاب، والحفاظ على منصبه كعمدة ولكنه بدلاً من أن يتزوج من أي فتاة تروق له، اختار زوجة شابة جميلة وأُماً لأربعة أطفال ومعدمة هي (سعاد حسني) ليخطفها عنوة من زوجها البائس الفقير (شكري سرحان) ويجبره على تطليقها بتسخير كافة أسلحته التهديدية وإرغام (كاتب العدل) المأذون الضعيف على إتمام الطلاق. وعندما يحدث ذلك يأتي الانتقام الإلهي مجسدا في إصابة العمدة بالشلل بعد علمه المفاجئ بأن زوجته (التي لم تعترف بطلاقها المزوّر) حامل من

(١) الذي أراه أن هذا النموذج مختلف، فصورة الزوجة الثانية لم تكن منفردة، بل ظهرت باعتبارها مضحية ومحبة في صمت ورضا.

زوجها الشرعي. ورغم اتفاق المشاهدين على مشروعية رغبة العمدة في الزواج الثاني، إلا أن الجمهور يكره العمدة طوال الوقت لأفعاله الطاغية الشائنة ويكره معها فكرة التعدد. وهكذا ظلت فكرة التعدد مكروهة على الشاشة[1].

في السبعينات أيضا في فيلم «أميرة حبي أنا» (١٩٧٤م) لحسن الإمام نرى الشاب (حسين فهمي) يتزوج من (سهير البابلي) ابنة مدير الشركة التي يعمل بها، وبالطبع فإن هذا الزواج يساعده على الصعود الوظيفي وتسير حياته عادية إلى أن يلتقي بالموظفة المكافحة البسيطة الجميلة (سعاد حسني) فيتعلق بها ويقنعها بأن يتزوجها زواجا رسميا شرعيا ولكنه لا يعلنه خشية غضب المدير وابنته (زوجته الأولى) حتى ينتقل للعمل بمكان آخر ويطلقها. ولكن الأمر يطول ويكتشف أمرهما أمام الجميع ويحاول الشاب أن يجمع بين الزوجتين ولكن بلا طائل، فالأولى تطلب أن يطلق الثانية، والثانية تطلب الطلاق لضعفه أمام الأولى فيقرر أخيرا اختيار زوجته الثانية الموظفة أميرة وتطليق ابنة المدير المتغطرسة الثرية[2].

وفي الثمانينات يعطي فيلم «تزوير في أوراق رسمية» الزوج محمود عبدالعزيز حق الزواج بأخرى طالما أن زوجته الأولى (ميرفت أمين) عاقر ويتزوج بأخرى يجمعها مع زوجته الأولى. ويشاء الله أن تحمل زوجته الأولى في نفس الوقت التي حملت فيه الثانية... وفي المستشفى تضع المرأتان طفلين في الوقت الذي تموت فيه الزوجة الثانية أثناء الولادة. ويقوم الزوج بالتزوير في الأوراق الرسمية وينسب الطفل الثاني إلى زوجته الأولى حتى يضمن له حياة طبيعية مثل أخيه.

وكان من الطبيعي أن يكون تعاطف المشاهد مع فكرة التعدد ناتجاً عن مشروعية وضرورة الحاجة إلى هذا التعدد كحل وحيد لعلاقة زوجية مستقرة.

في الثمانينات كان الجو ما زال مشحونا ضد فكرة التعدد كما رأينا في فيلم «آسفة أرفض هذا الطلاق». أو كان هذا هو رد (ميرفت أمين) أمام المحكمة الشرعية حيث اضطر زوجها إلى تطليقها بعدما رفضت دخوله نادي التعدد في علاقة بامرأة أخرى قرر أن يتزوجها.

وكأن الفيلم كان تمهيدا لصدور قانون الخلع في نهاية التسعينات وهو القانون الذي أباح للمرأة طلب الطلاق من زوجها الذي لا ترضى عنه لأسباب تقدمها إلى المحكمة.

ويعود فيلم (المواطن مصري) لصلاح أبوسيف في التسعينات إلى الريف مرة أخرى ليقدم

---

(١) لا نستطيع أن نجزم بذلك، لأن فكرة التعدد لم تكن هي الفعل المحوري في القصة ولكن اختطاف زوجة من زوجها عنوة وما تلى ذلك من تصاعد في الفعل الدرامي.

(٢) هنا انتصرت الزيجة الثانية.

لنا عمدة مفترياً أيضا يجمع بين أكثر من زوجة في بيت واحد من بينهم الشابة الجميلة (صفية العمري). وظلمه يتضح في أنه لم يكن عادلا مع زوجاته، خاصة فيما يتعلق بالميراث.

والقبول بفكرة التعدد أمر طبيعي في الريف حيث أن الزواج، مهما كان وضعه يعتبر (سترة) للبنت الصغيرة، وهو مقبول ما دام شرعياً خالصاً.

- **مسلسلات الزوجة الأخرى المكروهة في التلفزيون وفي الحياة**

في مطلع الثمانينات وفي واحدة من حلقات مسلسل «هو وهي» من إخراج (يحيى العلمي) وتمثيل سعاد حسني وأحمد زكي (كانت الحلقة بمثابة تمثيلية تلفزيونية كاملة) تكتشف الزوجة المخلصة الوفية، التي وقفت حياتها على إسعاد زوجها واتخذته محوراً لعالمها، تكتشف بعد وفاته أنه كان متزوجا بأخرى... بالطبع تكرهه ويكرهه الجمهور معها.

وفي منتصف الثمانينات ترتدي الزوجة ليلى طاهر «ثوب الحداد الأحمر» في سهرة تلفزيونية بنفس العنوان لأنها تكتشف أيضا بعد وفاة زوجها «صلاح ذو الفقار» زواجه من أخرى فيكون عقابه ثوبا أحمر في عزائه بدلاً من الأسود.

ومرة أخرى يكرهه الجمهور لخيانته[1].

وفي مسلسل «بنات أفكاري» ليحيى العلمي يتزوج محمود مرسي الفتاة الشابة إلهام شاهين ليجمع بينها وبين زوجته تهاني راشد. ولكن الزوجة الأخرى تظل مكروهة بسبب تدليلها ولأنها لم تكن في نظر الكاتب والجمهور معا سوى نزوة في نهاية الأمر.

أما في مسلسل «أين قلبي» الذي عرض في رمضان ٢٠٠٢م نرى الزوجة المتجبرة خيرية أحمد تمارس قوتها على شخصية الزوج حسن حسني إلى أن يصيبها عار زواج ابنتها العرفي غير الشرعي فتتكسر روحها وجسدها حين يرد لها الزوج الصاع صاعين وهو يحملها مسؤولية ضياع ابنتهما.

هنا بدأ الزوج يتنفس! فماذا فعل؟ تزوج عرفياً أيضا من عاملة في المصنع ما لبث أن طلقها ليتزوج شرعيا علنيا هذه المرة من فتاة شابة طامعة في ثروة العائلة المشتركة. وجمع الرجل بين الزوجتين تحت سقف واحد.

---

(١) ولكن هذه الزوجة تكتشف أن زوجها كان محقاً لأنها كانت غير مدركة لاحتياجاته العاطفية وغير متجاوبة معها فتعود إلى ارتداء ثوب الحداد عليه في نهاية الفيلم.

ولكن الزوجة الأخرى الطامعة تنجح في الاستيلاء على كل ما يملك الزوجان تقريبا (وبالتالي تزداد كراهية المشاهدين لها) في الوقت الذي قامت فيه الزوجة الأولى المطلقة (عاملة المصنع) بإحراق المصنع إنتقاما، ولا يجد الزوج مناصا من العودة إلى زوجته الأصلية أم أولاده الصابرة على بلائها لأنها الأصيلة ذات المعدن النقي في نهاية الأمر.

في المسلسل الكويتي «سهم الغدر» (٢٠٠٢م) عن رواية للدكتور بشير صالح الرشيدي كان من السهل قراءة العنوان للدلالة على موقفه من قضية التعدد. فالزوج (علي) الذي ربما كان يعاني من أزمة منتصف العمر، يقع في غرام امرأة شابة تخاطب عالما جديدا عليه في دنيا المرأة. وكأنه ارتد شابا نشيطا متحمسا عندما قرر الزواج منها. وكان سهم الغدر الذي يحكم بوضوح بالإدانة على الرجل لخيانته عشرين عاما مع زوجته الوفية (انتصار) والتي جعلت منه محورا لحياتها. فأهملت حياتها لأجله تماما.

كان على انتصار أن ترفض الزوجة الأخرى والتي كرهها الجمهور بالطبع، وأن تطلب الطلاق لكي تعيد بناء حياتها من جديد باهتمامات جديدة في ظل طفليها.

وعندما عثرت على ذاتها من جديد وأراد علي أن يعود إليها بعد فشل زواجه بالمرأة الأخرى المرفوضة، لم تعد انتصار في حاجة إليه مرة أخرى.

الحاج (متولي) وما بعده

كان على وجهة النظر «الأخرى» القابلة بالتعدد أن تنتظر لأكثر من ستة عقود قبل أن يظهر عمل إعلامي (تلفزيوني هذه المرة) مؤثر يعرض فيه التعدد من خلال منظور إيجابي... في عام ٢٠٠١م وفي موسم الذروة عرض وسط اهتمام كبير مسلسل «عائلة الحاج متولي» في ثلاثين حلقة. وقصة هذا المسلسل اليومي تتابع رحلة صعود متولي (نور الشريف) العامل في وكالة الأقمشة، من مراحل التجارة الأولى إلى الغنى والثروة... كيف؟ على جسر الزواج! فالزوجة الأولى التي كانت تكبره سنا هي أرملة «معلمه» صاحب وكالة الأقمشة. صحيح أنه تزوجها «وفاء» لمعلمه، لكنه ورث الوكالة عنه أيضا. وأنجب متولي ولده سعيد من الأرملة (فادية عبدالغني) التي يتوفاها الله أثناء رحلة صعوده الأولى.

ولكي يربي الطفل يتزوج متولي من الزوجة الثانية (ماجدة زكي) التي يتمسك بها رغم أنها لا تنجب، لأصالتها وطيب معدنها.

وكان لا بد في رحلة صعوده أن يوسع متولي حجم تجارته. فيلجأ إلى مصاهرة رأس المال بزواج ثالث من امرأة «بنت بلد» ثرية (غادة عبدالرازق) و«تقبل» بالزواج رغم كونه متزوجاً بأخرى. بل وتتآلف مع الزوجة الأخرى في كنف الحاج متولي الطيب العادل بين المرأتين «بنات البلد» غير المتعلمات. ولكن هل يمكن العدل بين ثلاث؟

لكي يبرهن الحاج متولي على إمكانية ذلك، يتزوج للمرة الرابعة من «متعلمة» جميلة (سمية الخشاب) تعمل «مأمورة ضرائب»، كونها تتحدث لغات وتستطيع أن تتولى موضوع ضرائبه.

«وتقبل» الزوجتان الأوليان بانضمام زوجة جديدة إلى عائلة الحاج متولي.

لماذا؟

لأنهما تجدان في الحاج متولي «مثالا» للكمال! العدل المطلق والشهامة والمروءة والكرم والعطف والرجولة أيضا.

ولكن الحاج متولي لا يستطيع أن يصمد أمام «أزمة منتصف العمر»! فيتقدم للزواج من خامسة (سميرة) التي لا يزيد عمرها عن ٢٤ عاما. وترفض الفتاة الشابة منطق الشراء والبيع خاصة وأنها ترتبط بعلاقة عاطفية مع ابنه سعيد! ولكن صديقتها المدللة (مونيا) لم تكن تمانع ما دام المال وفيراً!

وعندما يمثل الحاج متولي بأنه وقع في ورطة مالية تسارع زوجاته الثلاث بكل ما يملكن لمساعدته. وحتى عندما يقرر الزواج من الرابعة الشابة يشفقن عليه منها. لكنهن يرفضنها بسبب اكتشافهن طمعها فيه... ويرفعن شعار «ثلاثة على واحد كفاية! أربعة على واحد حرام!!». وبعد أن تفشل زيجته الرابعة بسبب جشع الفتاة التي تُعاقَب بخسارتها الصفقة المالية المأمولة من الزواج. تتبدى رسالة المسلسل واضحة جلية: فالزوجات الثلاث يعشن سعيدات في كنف رجل عطوف يحببنه جميعا لكرمه وعاطفته نحوهن، ولإدراكه كيفية معاملتهن... ووداعاً لأيام رفض التعايش النسائي المتعدد في قلب رجل واحد.

كان «عائلة الحاج متولي» أول عمل رئيس يقبل بفكرة التعدد ويروج لها من خلال وسيط جماهيري ساخن ومؤثر، ولكن القدرة المالية كانت عاملا بالغ التأثير في «نجاح» صيغة التعايش النسائي تلك.

فالزوجات جميعا يقمن في عمارة واحدة. كل في مملكتها الخاصة ولكن في بناية مشتركة واحدة. كما أن المصاهرة الداخلية بين الأبناء ستؤدي بالتأكيد إلى حفظ مال العائلة الكبيرة داخل البيت الكبير. حتى وإن نصح الحاج متولي ولده سعيد بألا يسلك سلوك أبيه، إلا أن الزواج المتعدد الآن صار واقعاً معقولاً على الشاشة وفي الحياة أيضا.

فالحاجة إلى المال والفرار من العنوسة عاملان يجعلان من القبول، بما لم يكن قبوله (إلا بالسخرية في أعمال الستين عاما السابقة) أمراً ممكنا اليوم.

ولهذا نرى حاج متولي آخر (نور الشريف) في مسلسل «العطار والسبع بنات» (٢٠٠٢م) يتزوج من ماجدة زكي ليجمعها مع سمية الألفي تحت مظلة بيت واحد وتتعايشان.

ملاحظات

• قد يبدو أن الحالة التي عرضها الحاج متولي حالة قاصرة على مجتمع واحد هو المجتمع المصري لكن الواقع الذي يملي معظم قصص وحكايات الأفلام السينمائية والأعمال الدرامية التلفزيونية (مهما اختلفنا حول أسلوب العرض والتناول والأداء) هو في محصلة الأمر واقع عربي مشترك نلحظه في فترة التغير العظمى التي عاشها العالم العربي خلال ربع القرن الأخير.

ويبدو أن رياح «الخلع» ستجتاح واقع الأحوال الشخصية العربية خلال الأعوام العشرين القادمة، وحينها سيتجاذب حقيقة التعدد عنصران: الأول هو القبول بالتعدد على غرار متولي والثاني هو المقاومة حتى الموت!

• قد يختلف المجتمع الخليجي المعاصر مع «الحاج متولي» في عنصر «المال» (ولنتذكر أن التعدد مقبول اجتماعيا وتاريخيا في المنطقة برغم التطورات الحديثة)، ولكنه يتفق بالتأكيد مع الحاج متولي في أن عنصر «العنوسة» المتزايد يدفع في اتجاه القبول بالتعدد.

• إن لكل عصر دعوته ومثالياته. ويبدو أنه ما كان غير مقبول بالمرة في إعلام الأربعينات والخمسينات قد صار مقبولاً في العقد الأول من الألفية الميلادية الثالثة. فما دام الشرع يبيح التعدد لأسباب وضرورات معينة. فلِمَ لا[١]؟

(١) إلى هنا ينتهي الجهد المشكور في عرض الدراما التأريخية في مسألة تعدد الزوجات، سوى التعليقات في الهوامش، ومشرف الرسالة الدكتور عبدالعزيز المُرشدي يرى أن التطويل في ذكر النماذج قد ينسى القارئ الموضوع الأساسي، وأن الإشارة في الهامش إلى الفيلم وأبطاله دون ذكر ذلك في صلب الرسالة يكفي، لا سيما أن البحث في العقيدة وليس دراسة ميدانية. ورأي المشرف وجيه جداً، لكني ارتأيت تثبيت المادة كما هي للجهد المبذول فيها، ولعلها تفتح آفاقاً نقدية لدى البعض.

• ونضيف ملاحظة أخرى وهي أنه بالرغم من الصورة الذهنية الإيجابية[1]، التي عرض من خلالها موضوع «تعدد الزوجات» في مسلسل الحاج متولي، فإن هناك أمراً يجدر الانتباه إليه، وهو أن المسلسل كان كوميدياً[2]، مما يعني أن قضية التوحد أو التقمص الوجداني للأحداث أقل منها إذا كان العمل تراجيدياً، فمن المعروف أن المشاهد يظل وجدانيا «خارج الحدث» إذا كان الفعل كوميديا، ومن ثم يستطيع أن يضحك رغم أن البطل يتعرض لمأساة، كأن ينكفئ على وجهه داخل قرص «التورتة» أو يزل فوق قشرة موز، مما يعني أننا لم نتوحد معه ولم نشاركه الألم، ولكننا ظللنا خارج الحدث وضحكنا، أما التوحد مع الحدث فيكون في قمته مع التراجيديا[3]، فنبكي مع المأساة، ونضع أنفسنا مكان البطل المعذب أو الفتاة المغلوبة على أمرها، ومن ثم فإن عرض تعدد الزوجات في قالب تراجيدي جاد يجعل الفرصة أكبر من حيث التأثير الإيجابي على اتجاهات المشاهدين نحو القضية أو الموضوع.

• الرؤية المنقوصة:

عند الحديث عن مسألة تعدد الزوجات وكيف تم عرضها في الدراما العربية يجب أن نحلل أسلوب عرض العناصر المتفاعلة في هذه المسألة، فأولاً: هل هناك سمات نمطية تصاحب الساعي إلى التعدد؟ هل ينتمي غالباً إلى طبقة غير المتعلمين الأثرياء السطحيين؟ هل ينتمي إلى فئة عمرية بعينها يكون الرجل فيها عرضة لما يسمى بالمراهقة المتأخرة أو أعراض أزمة منتصف العمر؟ هل يمكن تقييمه بأنه سويّ نفسيا أم أنه يعرض بشكل مهزوز أو مثير للسخرية، أو الشفقة أو على الأقل الضحك؟ ثانيا: ما السمات النمطية التي تصاحب «الزوجة الثانية»؟ ما مستوى تعليمها؟ ما مهنتها؟ ما حالتها الاجتماعية؟ ثالثا: ما طبيعة الدوافع التي من خلالها يتصاعد الفعل الدرامي حتى يصل إلى أن يتم الزواج الثاني؟ هل

---

(١) إيجابية من حيث الانطباع العام لدى الناس، وإن كانت المخالفات الشرعية في المسلسل لا حصر لها. ولسنا هنا في معرض البحث عن حكم التمثيل فقهياً وما قالته المجامع الفقهية والاجتهادات المتنوعة، وإنما نحن نناقش الصورة الكلية التي تتركها الدراما في أذهان الناس عن مسألة التعدد.

(٢) كوميديا (comedy) الملهاة: مسرحية خفيفة تُؤلَّف للتسلية وبعث روح البهجة في نفوس الحضور. وقد نشأت الكوميديا في أوروبا من الأغاني الجماعية الصاخبة، أو من الحوار حول شعائر الخصوبة في أعياد الإله «ديونيسيوس» في اليونان. انظر: حول الكوميديا وتطورها وأنواعها، د. محمد التونجي، المعجم المفصل في الأدب، ج ٢، ص ٧٣٠ ومجدي وهبة وكامل المهندس معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ص ٢٨٥.

(٣) تراجيديا (tragedy) المأساة: وهو عمل درامي أو نثري يتتبَّع مصير شخص نبيل يندفع إلى خرق قانون إلهي أو قاعدة أخلاقية يسبِّبُهُ الكبرياءُ أو الغيرة أو الطموح المُفْرِط، ينتهي به إلى الدمار بحادثة مفجعة، بل ينتهي أكثر أبطالها إلى الموت. فهي أفجع من الحزن، ولا يعبِّر عنها البكاء، لأن المشاهد المرعبة، والأحداث الأليمة تُذْهل المشاهد. وأول من عُني بالتراجيديا هم الإغريق، واقتبسوا أفكارهم من الأساطير والتاريخ والنبلاء. انظر: تطور التراجيديا وأنواعها، د. التونجي، المعجم المفصل في الأدب، جـ١، ص ٢٣٩، ومجدي وهبة وزميله معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب ص ٣٢٥.

تختزل الدوافع من تعبيرات: «نزوة»، و«مراهقة متأخرة» و«السعي إلى اللذة»؟ أخيرا: كيف يتفاعل المجتمع مع أمر الزواج الثاني؟ هل يظل الأمر دائما في إطار «هناك شيء ما خطأ أو غير صحيح» يجعل الزواج الثاني دائما متخفياً محتجباً عن الإدراك؟

إذا أخذنا في الاعتبار هذه العناصر الأربعة فسنجد أنها تأتي دائما منقوصة كلياً أو جزئياً عند التناول الدرامي لقضية تعدد الزوجات، كما نجد في فيلم «الزوج العازب» الذي كان رجلاً ثرياً جاهلاً متزوجاً من أربع نساء، ثم راقت له امرأة أخرى فطلق إحدى زوجاته ليخلي لمحبوبته مكاناً في القاعة التي لديه، ولكنه يخفي أمر زيجاته السابقة عنها، أما زوجاته فكلهن جاهلات مستسلمات ضعيفات، وأما الدوافع للتعدد فلا تخرج عن المسألة الحسية، وأما نظرة المجتمع فتأتي في رغبة الزوج في التكتم على زيجاته وعندما يفتضح أمره تهجره زوجته بطلة الفيلم التي من المنتظر أن يتعاطف معها المشاهد.

أما في فيلم «أغلى من حياتي» فقد كان الزوج رجلاً مهنياً ناجحاً، وأما زوجته الثانية فقد كانت صادقة في حبها متفانية في سبيله، وأما دافع الزواج فكان هو الحب الطاهر الذي جمع بين قلبي الفتى والفتاة وظل الحب قوياً رغم أن كلاً منهما وجد نفسه في طريق غير طريق من أحب، ولكن تبقى ردة فعل المجتمع عقبة أمام هذا الزواج، فيكون الحل هو التعامل مع هذا الزواج على أنه سر ينبغي أن يظل مطوياً حفاظاً على أسرة الزوج من الانهيار ومكانته في المجتمع من السقوط.

خلاصة القول فإن أمر الزواج الثاني لم يعرض بشكل سوي بالنسبة لهذه العوامل الأربعة: الرجل، والمرأة، والدوافع، وموقف المجتمع، أو بعبارة أخرى كان هناك دائما شيء ناقص.

• نقد النظريات التبريرية[1]:

ولسائل أن يسأل: إذا كان أمر التعدد لم يأت سويا في الأعمال الدرامية فهل نستطيع أن نقول: أن الدراما العربية ساهمت في تشويه صورة من يمارس هذا الأمر؟ أو لنقل: أدت إلى تكوين اتجاهات سلبية نحو مسألة تعدد الزوجات؟، إذا استخدمنا منطق الباحثين الأمبريقيين (التطبيقيين) نقول: إنه ليس لدينا دليل قاطع يعزل تأثير العوامل الأخرى

(١) ما دونته حول النظريات التبريرية والرؤية المنقوصة، حصيلة جلسات حوار مقصودة مع الدكتور هشام محمود مصباح أستاذ الإعلام في جامعة القاهرة، ١٩٨٥ – ١٩٩٩ ومنذ عام ١٩٩٩ حتى الآن – كلية الآداب – قسم الإعلام – جامعة الكويت – مدرس صاحب خبرات تدريبية (مؤسسة فريد ريش داومان الألمانية بالقاهرة وغيرها.

ويتحكم في تأثير الدراما التلفزيونية على اتجاهات وإدراكات المشاهدين ويبرهن على أن الصورة الذهنية السلبية التي قد توجد لدى شخص ما تجاه تعدد الزوجات نابعة في الأساس من مشاهدة الدراما التلفزيونية والسينمائية، كذلك فإن أصحاب نظرية «الفن مرآة للواقع» يطرحون أن صورة قضية «تعدد الزوجات» التي تعكسها الدراما التمثيلية هي تعبير عن الواقع وما به من تفاعلات وقيم وثوابت نمتّ داخل المجتمع واستلهمها الفنان ليعبر عنها ويصوغها في واقعه الدرامي.

إلا أن مثل هذا الطرح يدخلنا في دائرة مفرغة من الجدل شبيهة بلغز «من يسبق من: الدجاجة أم البيضة؟».

كما أن هذا المنطق التبريري مردود عليه، فإذا كان الفن مرآة للمجتمع، فإن ذلك يعني أن الفن أداة لتكريس أمراض المجتمعات وإقرارها على سلبياتها، ويعني أيضا أن الفن لا يستطيع - كما هو مطلوب - أن يمارس دوراً في مجال تصويب المفاهيم والارتقاء بالمشاعر وطرح البدائل الصحيحة وقيادة المجتمعات إلى الأفضل. إلا أن الأمر يحتاج إلى زاوية أخرى ننظر من خلالها إلى مسألة تأثير الدراما على اتجاهات الجمهور نحو موضوع تعدد الزوجات تقدمها لنا نظرية «الغرس الثقافي» Caltivation التي تطرح أن هناك ثلاثة أنواع من الواقع أو العالم الذي يحيا فيه الإنسان.

١ - الواقع الحقيقي، الذي تعبر عنه الأرقام مثل نسبة الطلاق والعنوسة وما إلى ذلك.

٢ - الواقع المدرك: وهو ما نتصوره نحن عن الواقع الحقيقي، فقد نتصور أن الواقع مليء بالجرائم، في حين أن الاحصائيات تؤكد أن معدلات الجرائم في انخفاض مضطرد مثلا.

٣ - الواقع التلفزيوني، وهو الواقع الذي تعكسه لنا الدراما من شخصيات وأحداث وقضايا.

وتشير النظرية إلى أن استغراق الفرد في عالم التلفزيون وتوحده معه يجعل واقعه المدرك أقرب ما يكون إلى واقع التلفزيون، ولذا نجد أن الفرد الذي اعتاد على أن يرى المجرم أو قاطع الطريق في المجتمع الأمريكي هو الأسود مفتول العضلات زائغ العينين، فإن هذا الفرد من المرجح أن يشعر بالخوف إذا كان يسير ليلا في نيويورك وشاهد على الرصيف الآخر

شخصاً أسود.

وبتطبيق منطق نظرية الغرس الثقافي نستطيع أن نتوقع أن استغراق الفرد في عالم التلفزيون وتشربه للصورة المنقوصة للزواج المتعدد كما تعرضها الدراما سوف تترسخ في ذهنه وسوف يحمل رد الفعل السلبي للمجتمع تجاه تعدد الزوجات في الدراما إلى الواقع، فينظر إلى الموظفة معه في سلك العمل التي تزوجت من «المدير المتزوج» على أنها فتاة «طموحة للغاية» أو «انتهازية» أو «خاطفة أزواج» وهي كلها أحكام جاهزة استقاها من عالم التلفزيون حملها إلى واقعه الفعلي.

المطلب الثاني

إرجاع العلمانيين التعدد إلى

الظروف الاجتماعية

إرجاع العلمانيين التعدد إلى الظروف الاجتماعية

تصدت الأبحاث الشرعية التي تناولت قضية تعدد الزوجات بالنقد لجل الشبهات والاعتراضات التي أثارها المستشرقون الغربيون، أو المستغربون الشرقيون ضد هذا الحكم الشرعي القطعي الثبوت والدلالة، وتوسعت الدراسات في معرض توضيحها للأبعاد الاجتماعية للتعدد ملقية الضوء على ما آل إليه الحال في المجتمعات الغربية، ومن تبعها في منهاج حياتها، من تفكك شبكة العلاقات الاجتماعية الإيجابية، والغرق في مشكلات نفسية وعائلية، بسبب استعاضتهم عن منهج السماء بالقوانين الوضعية والبدائل البشرية. لا سيما في إشباع الغريزة الجنسية والأدبيات المفتوحة في العلاقة بين الجنسين، ومبرزين الحكمة الربانية في تشريع التعدد بضوابطه وشروطه.

لكن لم تول هذه الكتابات المشكورة، والجهود المبذولة في ميدان البحث العلمي، اهتماما لأصل شبهات العلمانيين، والأساس الذي يبنون عليه نقدهم أو تأويلاتهم للآيات القرآنية الخاصة بالتعدد. وبغيره من الأحكام الشرعية مما لا تروق لهم.

وهدفنا في هذا المبحث ليس التعرض لمفردات الشبهات المتناثرة التي لا يلبث العلمانيون يكررونها، والتي أُشبعت بحثا[1]. من قبل الغيورين. وإنما نريد أن نبصر المسلم بالمكر السيئ الذي يمكره هؤلاء والمتمثل في دراسة القرآن الكريم والسنة النبوية لا على أنهما وحي إلهي وإنما على أساس أنهما ثقافة تولدت من التفاعل الاجتماعي لواقع مخصوص الزمان والمكان أو كما يقول نصر أبوزيد «الواقع هو الأصل. من الواقع، تكون النص - (القرآن) -، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالته. فالواقع أولا، والواقع ثانيا، والواقع ثالثا»[2]. والدكتور أبوزيد لا يترك لنفسه فرصة للتخلص من الإدانة ببتر القرآن عن مصدره الإلهي فنصوصه التي تؤكد على بشرية القرآن والسنة، أكثر من أن تحصى، فيقول «وإذا كانت هذه النصوص - القرآن والحديث - تشكلت في الواقع والثقافة،

---

(١) انظر على سبيل المثال: حنان المعبدي، شبهات التغريب وأثرها على المرأة المسلمة رسالة ماجستير جامعة أم القرى، ١٤٢١ هـ جـ٢ ص٥٤٧ ـ ٥٧١.

والدكتور محمد البوطي «المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، ص ١٢٠ ـ ١٣٤، والدكتور محمد البلتاجي، مكانة المرأة في القرآن والسنة الصحيحة، الفصل الرابع بمباحثه الأربعة الطويلة ص ١٥٣ ـ ٢٤٠، وخاشع حقي، تعدد الزوجات أم تعدد العشيقات، دار ابن حزم، بيروت، ط أولى ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، وابراهيم النعمة، الإسلام وتعدد الزوجات، الدار السعودية للنشر والتوزيع. الرياض، ط الأولى، ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٣م، محمد قطب شبهات حول الإسلام.

شوقي أبو خليل، الإسلام في قفص الاتهام ص٢٢٨، دار الفكر دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، إعادة طبع ١٤٢٠ هـ ـ ١٩٩٩م.

(٢) د. نصر أبوزيد، نقد الخطاب الديني، ص ٩٩.

فإن لكليهما، دورا في تشكيل هذه النصوص.. ولعل الحديث عن دور الواقع والثقافة في تشكيل هذه النصوص يمثل نقطة الانفصال وربما التدابر بين هذه المدرسة، وبين المناهج الأخرى التي يتبناها الخطاب الديني المعاصر عند مناقشة مثل هذه القضايا، حيث يعطي الأولوية عند مناقشة النصوص الدينية للحديث عن «الله»، عز وجل (قائل النص)، ثم يلي ذلك الحديث عن النبي ﷺ (المستقبل الأول) للنص، ثم يلي ذلك الحديث عن الواقع.. إن مثل هذا المنهج بمثابة ديالكتيك هابط، في حين أن منهج هذه الدراسة ديالكتيك صاعد[1] إن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يطمس الحقيقة البدهية والمتفق عليها، والتي لا تحتاج إلى إثبات، حقيقة أن النص في حقيقته وجوهره قد تشكل في الواقع والثقافة.. كما يعكر إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص»[2].

مصطلحات الفلسفة الماركسية ظاهرة في نص أبوزيد، ديالكتيك صاعد وهابط، والتأكيد على تشكيل الواقع للنص، وختم بوصف النص على أنه ظاهرة، والظاهرة ما هي إلا نتيجة من نتائج المجتمع وليس الوحي.

وماذا عن الذين يصرون على القول بـ «أن النص القرآني نص خاص، وخصوصيته نابعة من قداسته وألوهية مصدره»[3].

إجابة أبوزيد لا تتغير «الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يطمس الحقيقة.. فالنص في حقيقة وجوهره منتج ثقافي. والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما»[4].

لكن كيف ينظر أبوزيد لملايين المسلمين الذين يصرون على الإيمان بأن القرآن الكريم مقدس وقداسته جاءت نتيجة لمصدره الإلهي المعصوم والمفصول عن الواقع من حيث التنزيل لا من حيث التوجيه، يقول أبوزيد «والفكر الرجعي في تيار الثقافة العربية الإسلامية، هو الذي يباعد به عن طبيعته الأصلية بوصفه «نصا» لغويا، ويحوله إلى شيء له قداسته بوصفه شيئا..»[5].

---

(١) مفهوم النص، ص ٢٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧، ٢٨.

(٣) المصدر نفسه ص ٢١.

(٤) المصدر نفسه ص٢٧ – ٢٨

(٥) المرجع نفسه، ص ١٤.

هذا نموذج لأحدهم، جل دراسته تدور حول تاريخية النصوص القرآنية، أي نفي الخلود والعموم عن أحكامها[1]، ومن ثم فتح الباب لتأويل النصوص أو تعطيلها أو تكييفها مع الواقع الجديد كل حسب العقيدة المادية التي يدين بها ويتخذ منها مرجعا معرفيا لإجتهاداته.

وقد أدرك عبدالهادي عبدالرحمن، هذا المنهج عند العلمانيين وعده مجاملة عقائدية للأصوليين، داعيا إلى مزيد من الإفصاح أكثر في البيان عن التصاق النص « القرآن» بالعلاقات الاجتماعية لحظة إنتاجه، أي مزيدا من نفي القداسة عن النص، فيقول:

«فعندما بدأ «طه حسين» منذ أكثر من نصف قرن ويزيد كتابة «الشعر الجاهلي» توقفت المحاولات، ثم عادت مرة ثانية في كتابات «الجابري»، «حنفي»، «أركون»، «نصر حامد أبوزيد» وغيرهم في العشرين سنة الأخيرة، في مواجهة لحالة «المد الأصولي»، التي تشبه الهجمة المباغتة، على ما أنجزته الحركة النقدية وحركة التاريخ طوال هذا القرن، ولذا ارتفع صوت الحركات النقدية، ولكنها ارتبطت في معظمها بنزعة ممالأة أيديولوجية، وإن نامت في حضن مناهج علمية حديثة سواء في اللسانيات أو علم النفس أو علم الاجتماع أو السياسة. فلم تتجاوز حالة النص الأسطوري إلى حالة (النص الموضوع) الذي يرتبط بعلاقات ولحظة إنتاج النص، بدل أن تقوم بعملية لغوية فوق عملية لغوية أخرى فوق عملية لغوية ثالثة، في سلسلة لا تنتهي، لتأخذ أبعادا مغايرة عن أبعاد النص الأصلي فبدت مراوغة وانتهازية ومخادعة، وإن هدفت – في الحقيقة – إلى غير ذلك»[2].

وتعالوا نستعرض، طرفا من هذه الأطروحات الانتهازية المراوغة، كما يصفها علماني يدعو إلى مزيد من العلمنة في صراحة التعاطي مع النص القرآني والحديثي فقد أفردتْ مجلة النهج الاشتراكية عددا خاصا بالمرأة محوره «واقع ومستقبل المرأة في ظل التحريم ومواجهة التكفير في العالم العربي». كتب أول مبحث فيه «هادي العلوي» «المرأة في الجاهلية – المرأة في الإسلام»، وعند طرقه موضوع تعدد الزوجات في الإسلام قال:

«تقليص الضرائرية على أي حال إلى أربع زوجات خطوة تأتي في مجرى الإصلاح الذي تقوم به الثورات للمجتمعات القديمة. وقد استعجل أبوذر وصاحبه روزبة فالتزما بالعائلة

(١) انظر: جمع نصوص أبوزيد في تاريخية النص القرآني، والزعم إنتاج الواقع له. د. محمد عمارة، التفسير الماركسي في الإسلام، والدكتور صلاح يعقوب «العلمانيون والقرآن دراسة موضوعية»، رسالة دكتوراه من الأزهر الشريف، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

(٢) عبدالهادي عبدالرحمن، سلطة النص، قراءة في توظيف النص الديني، ص ١٣٣، سيناء للنشر، لندن، ط الثانية، ١٩٩٨.

الوحدانية الصرفة مع الامتناع عن التسري. لكن خطوة كهذه كانت بانتظار ثورة أخرى يتمخض عنها التطور اللاحق للمجتمع الإسلامي. وكانت هذه هي الثورة الإسماعيلية وبنتها القرمطية التي ألغت الزواج الضرائري ولو أنها لم تستمر شأنها شأن التحولات الثورية المجهضة دوما في عموم آسيا. وفي دائرة الفكر كان المعري هو المروج الأكبر للعائلة الوحدانية لكن ثورته هو الآخر بقيت في بطون الكتب. وانفرد الدروز فيما بعد بإبطال الضرائرية وهم فرع من الفاطميين يشير من بعيد إلى بقايا الثورة المجهضة»[1].

فتحديد الشريعة أربع زوجات لمن استطاع إلى ذلك سبيلا ليس وحيا إلهيا، وإنما خطوة من الخطوات الثورية في حركة تطور المجتمعات نحو تقليص الضرائر، وهادي العلوي لا يزال متخلفا عن ركب الفكر الماركسي البائد، الذي تنازل أصحابه وانتقدوا المنهج القديم، إبان ازدهار الشيوعية والحركات اليسارية في الوطن العربي، عندما أكب منظرو الفكر الشيوعي على توظيف التاريخ الإسلامي توظيفا انتقائيا لصالح الفكر المادي، أو تطبيق التفسير المادي للتاريخ على التراث الإسلامي، وكانت الحركات الباطنية والتخريبية، تمثل الشواهد الناطقة عندهم لوجود نزعات اشتراكية على مستوى الأفراد أو الحركات في أصالتنا العربية!!

وكانت الإسماعيلية والقرمطية وثورة الزنج والخوارج، نماذج تتردد في كتاباتهم[2].

إلا أن هذا المنهج تجاوزه الزمن ولم تكن كل الظروف السياسية والاقتصادية والعلمية البحتة في صالحه حيث عصفت بعقيدة وتجربة ودولة الكيان الواقعي له «الاتحاد السوفياتي» لتلحق به بعد ذلك بقية ذيوله في السقوط (دول شرق أوروبا).

---

(١) مجلة «النهج» ص ٢٢، عدد (٤١)، السنة (١١)، ٥ خريف ١٩٩٥م، تصدر عن مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دمشق. وأعاد نشر بحثه في كتابه «فصول عن المرأة»، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط الأولى ١٩٩٦م، ونصه السابق ص ٤٠.

وقد تطاول الباحث على الشرع بما يوجب الردة حيث قال في ذات البحث عن إباحة الشريعة للتسري نصا: «وكان من المفترض لدين يوحى به من المطلق السماوي أن ينزه عن هذه القاذورات».

انظر المرجعين السابقين «النهج»، ص ٢٢، «فصول عن المرأة»، ص ٤١.

(٢) وبما في ذلك رواياتهم الأدبية، وعند قراءة رواية حيدر حيدر الكافرة، ذات النزعة المادية الشيوعية البحتة، نجدها مليئة بإطراء وتوظيف رموز غلاة الباطنية والمعطلة وثورات التخريب، مثل بابك الخرمي، وحمدان القرمطي وأبوطاهر القرمطي والسهروردي، والحلاج، وابن الراوندي الملحد، وثورة الزنج والقرامطة»، انظر: الصفحات من الرواية (٢١، ٥٠، ٩٠، ١١٥، ٣٠٠)، بل أنه يرى رسالة الرسول ما هي إلا حلقة في سلسلة هذه الثورات الاجتماعية، يقول واصفا مهيار بطل الرواية: «وانطلاقا من هذه التاريخية كان يرى الحلقات والحقب العربية الثورية: ثورة الرسول محمد والحركات السرية المضادة بعد تدجين الإسلام. انتفاضة الزنج، ثم القرامطة»، ص٥٠. ويبلغ به الجرم إلى أنه يساوي الرسول مع ماركس ولينين، يقول: على لسان «الباهلي» أحد أبطال الرواية الذي تحوّل بعد هزيمة حزيران إلى الماركسية قال: «أنا أرى في ماركس أو لينين محمداً جديداً. محمد القرن العشرين. ماركس أولينين العربي هذا ما نحتاجه في العصر المضطرب»، ص ٥١، وفي الرواية كفر أشنع مما ذكرناه لكن أوردنا ما يناسب موضوع البحث.

انظر: حيدر حيدر، وليمة لأعشاب البحر، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط السادسة، ١٩٩٨.

فأصبح النهج الذي يسير عليه هادي العلوي وأقرانه من الماركسيين في توظيف التراث للماركسية بعد هذه التحولات الهائلة للشيوعية فلسفة وواقعا، ضربا من الجمود، وتجاوز الواقعية التي يلح عليها أصحاب هذا الاتجاه.

لذا وجدنا من هؤلاء من يقوم بمراجعات نقدية لهذا النهج من التعاطي مع التراث، معتبرا ذلك نقدا ذاتيا[1] في كتابه «مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة»، يبدأ الدكتور جورج طرابيشي، في الفصل الأول بما أسماه «المذبحة النظرية: التيار الماركسي».

نقد هذه القراءة التشطيرية أو الانتقائية للتراث التي حث عليها «لينين» من قبل، فجعلت منه باحثاً «لم يكن يهمه من التراث حقيقته التاريخية، بل قابليته للتوظيف في الصراع الأيديولوجي التي هي بالضرورة قابلية جزئية»[2].

وإذا كان نقد جورج طرابيشي اختار لتطبيق نقده علـى منهج الإسقاط الايديولوجي على التراث الإسلامي دراسة توفيق سلوم في مؤلفه «نحو رؤية ماركسية للتراث».

فإن الماركسي القديم الدكتور عزيز العظمة[3]، انتقد هذا المنحى من التحليل للتراث، الذي سلكه حسين مروة في كتابه «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية»، والطيب تيزيني وأدونيس[4].

أقول إن هؤلاء يحاربون ثوابت الدين بأسوأ ما في التراث، ويالها من مفارقة.

إذا لا تزال بقية الماركسيين يصرون على المنهج القديم في خدمة عقيدتهم ، وبنظرة تأملية لأي باحث لاستشهاداتهم يرى كم يتنكبون من عثرات في الاستنتاج، من خلال عملية بتر ما

---

(١) يقول الدكتور جورج طرابيشي «نقول ذلك لا من قبيل النقد فحسب بل أيضا من قبيل النقد الذاتي. فقد كان لكاتب هذه السطور هو أيضا، طور ماركسي في تطوره الفكري» ص١١.

مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة. دار الساقي، بيروت ط الأولى ١٩٩٣.

(٢) مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة ص١٢.

(٣) يقول رضوان السيد عن عزيز العظمة: «وهو يعرف «المادية التاريخية» جيدا مذ كان من شبانها المتحمسين» قال رضوان السيد هذا الكلام في الندوة التي عقدت في مركز دراسات الوحدة العربية، في بيروت، بتاريخ ١٥ ديسمبر ١٩٩٢م لمناقشة كتاب الدكتور عزيز العظمة «العلمانية من منظور مختلف» الصادر عن المركز. وقد أثبت عزيز العظمة هذا الوصف في كتابه «دنيا الدين في حاضر العرب» دار الطليعة، بيروت، ط الاولى ١٩٩٦م.

بعد أن نشر نص المناقشة في «المستقبل العربي»، العدد ١٧١ مايو ١٩٩٣م.

(٤) عزيز العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ ص١٦، ١٥٣، ١٥٤ وقد ساهم نايف بلوز وعلي حرب وبو علي ياسين في مؤلفهم الجماعي «الماركسية والتراث العربي الاسلامي» بنقض تجربتي حسن مروة والطيب تيزيني في تفسيرهما الماركسي للتراث (بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٠).

يسمونه بالثورات «القرامطة، الإسماعيلة،...» عن عقائدها ومنطلقاتها والنظرة الكلية لميلادها وأهدافها وممارساتها، والاكتفاء بجزئية توافق هوى الكاتب ينتزعها من سياقها الظرفي والكلي، ليفخر بها على أنها مضيئة في تاريخ التطور الاجتماعي العربي غامزاً الحكم الشرعي الثابت بالقصور.

هل يجهل أم يتجاهل هادي العلوي من أن «القرامطة يجعلون الناس شركاء في النساء بحجة استئصال أسباب المباغضة فلا يجوز لأحد أن يحجب امرأته عن إخوانه وأشاعوا أن ذلك يحمل على زيادة الألفة والمحبة، وهذا ما كان عليه الذكورية والفارسية من قبل»[1].

أين الثورية والتطور في هذا المشاع الجنسي، وهل في هذه الشراكة إنصاف وتقدم للمرأة أو للرجل أو للمجتمع؟!

والدارسون للتطور التاريخي لأوضاع المرأة العربية، في حديثهم عن تعدد الزوجات يشيرون إلى البهائية الذين يمنعون تعدد الزوجات[2].

فليتهم يكملون معروفهم فينقلون الصورة الكاملة لهذا المذهب عن المرأة ومكانتها، أليسوا يحللون المتعة وشيوعية النساء؟![3].

يقول حسن حنفي: «أما تعدد الزوجات فقد كانت عادة قديمة في القبائل السامية وبلا حدود. فجعلته الشريعة محددا بأربع كحد أقصى، تطويرا للعادة القديمة حتى تتغير عادة الناس في اتجاه الزوجة الواحدة»[4]. لم يقف عند حكم الشريعة التي لم توجب الزواج بأربع، بل جعلتها من المباحات، التي تسهم في إفادة المجتمع حسب ظروفهم وإمكاناتهم، لكن بما أن أصلها عادة قبلية سامية وفي نظرة سلبية، إذا مصيرها إلى الزوال، فإن «كان التعدد ممكنا في الزمن الماضي فإنه يصعب في هذا الزمان نظراً لتغير الأعراف والعادات. وما كان مقبولاً في الماضي أصبح مستهجنا اليوم»[5].

---

(١) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة. إشراف د. مانع الجهني جـ١، ص٣٢٨، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ط الثانية، ١٤١٨ هـ.

(٢) علي شلق، التطور التاريخي لأوضاع المرأة العربية في الوطن العربي ص٢٥ ضمن بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية تحت عنوان «المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية» بيروت، ط الأولى ١٩٨٢م.

(٣) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة بإشراف د. مانع الجهني، جـ١ ص٤١٥.

(٤) هموم الفكر والمواطن، التراث والعصر والحداثة، ج١ ص٥٢٦

(٥) المصدر نفسه جـ٢، ص٥٢٦

أما إسماعيل مظهر فإنه أكثر تحديدا إذ يرجع سبب انتشار تعدد الزوجات إلى العامل الاقتصادي، فيقول:

«وحقيقة الواقع أن ذيوع عادة التزوج بأكثر من واحدة كانت حاجة اقتصادية. كذلك الإقلاع عن هذه العادة في وقتنا الحاضر هي ضرورة اقتصادية. وإذن فلم يكن اختفاء هذه الظاهرة راجعا إلى استعلاء في التصور أو رقي في الفكر أو استنارة في العقل أو رقة في العاطفة»[1].

والدراسات المعاصرة ذات النزعات اليسارية تولي العامل الاقتصادي أهمية أكبر من غيره من العوامل التاريخية التي أسهمت في وجود وبقاء نظام تعدد الزوجات. تحت عنوان: «ظاهرة تعدد الزوجات دليل على ماذا» يقول عزيز السيد جاسم «ومن الواضح أن استمرار ظاهرة تعدد الزوجات في العالم، وفي مختلف العصور - فيما عدا مرحلة صدر الإسلام والتي تتميز بسمات خاصة - هو كشف باستمرارية هيمنة منطق المنافع الاجتماعية والتجارية والسلطوية بجميع اعتباراتها وأسانيدها المادية والمعنوية والحقوقية»[2].

فهي ظاهرة تكشف عن تسلط نفعي شامل، لكن المؤلف، من دون أن يبدي لنا أسبابا منطقية استثنى من التاريخ منطق هيمنة المنافع بكافة أشكالها لظاهرة تعدد الزوجات. مرحلة صدر الإسلام. لماذا؟ قال: لأسباب خاصة؟ وهكذا أحالنا الباحث على المجهول، مع أن من وظيفة الباحث أن يحيل على معلوم أو يفسر المجهول. ونتساءل: هل لأن هذه المرحلة التاريخية المستثناة من القاعدة كانت صورة تعدد الزوجات تأخذ شكلا حضاريا في ذهن الكاتب؟ أم لأن حركة التطور التاريخي والاجتماعي تستلزم أن يقوم مصلح عبقري بتحديد عدد الزوجات بعد أن كان العدد غير محدد؟!

الإجابة - والله أعلم - أن الاستثناء الغامض لهذا العصر، ضروري لباحث يصف ظاهرة تعدد الزوجات بأبشع صفات التسلط الذكوري. ولو لم يستثن لعرَّض نفسه لما يعرفه كل مسلم. وهذا ما أراد أن يتحاشاه المؤلف.

وبما أن هذا التعدد ظاهرة خاضعة للظرف الآني، أي لا علاقة لها بالوحي، إذا «لا يستطيع أحد اعتباره نظاما أزليا. فهو - على الصعيد التاريخي - مرتبط بمراحل

(١) المرأة في عصر الديموقراطية، ص١١٢.

(٢) عزيز السيد جاسم، المفهوم التاريخي لقضية المرأة، بغداد، ط الأولى - ١٩٨٦بدون ذكر دار النشر.

ومستويات معينة من التطور الاجتماعي والاقتصادي، وهي مراحل من الرق والإقطاع بصفة أساسية وهي - أصلا - المراحل التي لعب فيها الرجل دورا كبيرا متميزا في قيادة العمل الإنتاجي، وتوفير مصادر العيش وضمان عوامل الحماية الأمنية، وتكريس الدور الأبوي المركزي في أوقات الغزو والسبي، ففرض ذلك منطق الاستئثار بالمرأة بصورة تعدد الزوجات....»[1].

تلك الملابسات وغيرها تجعل توسيع نظام الزواج بشموله تعدد الزوجات تخريجا طبيعيا، لظروف اجتماعية - اقتصادية محددة، يتوعى بأفكارها، وسيتجيب لها الرجال والنساء معا.

ما الذي يترتب على هذا الوضع الطبيعي المنسجم مع ظروفه؟

يجيب المؤلف «لذلك لم يسمع أحد بثورة المرأة ضد تعدد الزوجات في تلك الظروف. فقط كانت المرأة تطالب بحقوقها التي أقرَّ بها نظام تعدد الزوجات ووضعها لها. وهي عادة لا تتجاوز حقها في تقاسم الشروط المعيشية والمادية التي يشرف عليها الزوج، مع الزوجات الأُخر، وهي الشروط المتعلقة بالسكن والغذاء والملبس... وكذلك حقها في تمديد وقت المعاشرة الزوجية..»

وكأني بالمؤلف يشيد من بعيد بمبدأ القوامة وتحقيق العدالة في التعدد، أيا كان الأمر «فالمرأة في نظام تعدد الزوجات، ملتزمة بالحقوق والواجبات التي عيَّنها النظام المذكور»[2].

بعد ذلك ينتقل المؤلف مباشرة ليحدثنا تحت عنوان «أثر نشوء المدن على تطور نظام الزواج».

من أول سطر يبدأ المؤلف بقوله ان الشروط الاقتصادية - الاجتماعية لا تتسم بالديمومة، وكأن هذه البداية إجابة على ما سبق ذكره من نفي الأزلية عن نظام تعدد الزوجات. وها هو العامل الاقتصادي بتطوره يحقق بداية النهاية لتلك الظاهرة الزواجية العتيقة في نظر السياسيين وعموم اللادينيين، هذه المدنية الصناعية وما أحرزته من علاقات ونظم اجتماعية وثقافية مغايرة لما كان سائدا أدت إلى «اكتساب المرأة الأوروبية وعيا نسويا متطورا نسبيا، جعلها ترفض تعدد الزوجات رفضا شديدا، وتقاومه بلا هوادة»[3].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

اظن أن الصورة اكتملت في ذهن القارئ لمسلسل تحليل ظاهرة تعدد الزوجات وإلى أين ستكون النهاية الحتمية لهذا الحكم الشرعي في منطق الماديين.

والعامل الاقتصادي وأثره في تشكيل طبقات المجتمع مقدم على غيره من العوامل في دراسات نوال السعداوي، ليس فقط لتعدد الزوجات وإنما للمبدأ ذاته «الزواج والطلاق»، وتسقط السعداوي التفسير المادي للتاريخ على هذا الحكم الشرعي فتقول: «إن قانون الزواج والطلاق في مجتمعنا العربي ليس إلا إحدى بقايا قوانين الإقطاع الأبوية التي تجعل الزوجة كقطعة أرضية يتملكها الرجل ملكية تامة يفعل بها ما يشاء، ليستغلها أو يضربها أو يبيعها في أي وقت بالطلاق، أو يشتري عليها زوجة ثانية أو ثالثة أو رابعة...»[1].

تأمل مفردات الكاتبة وكأنها في سوق للأمتعة، أرض، ملكية، يبيع، يشتري... ولاحظ كيف تُلَبِّس على الناس فهي هناك تتكلم عن ممارسات وتطبيقات خاطئة لمسلم ما لأحكام دينه، ولكنها توجه كل هذه الإهانات لما أطلقت عليه قانون الزواج، فهي ضد المبدأ وليس الممارسة الخاطئة. وخير وسيلة لتشويه المبدأ هو هذا التفسير الطبقي الماركسي لأحكام الأحوال الشخصية.

لأن هؤلاء باختصار ينظرون إلى هذه الأحكام على أنها منتج ثقافي لبيئة تارة يصفونها بالأحكام الصحراوية وتارة بأحكام مجتمع زراعي[2].

بناءً على ما سبق عرضه من كلام العلمانيين تلميحاً أو تصريحاً في تناولهم لقضية تعدد الزوجات وغيرها من أحكام الأسرة المسلمة على أنها ظاهرة اجتماعية تاريخية، مرهونة بظروفها الاقتصادية يكون مفاد تحليلاتهم أن هذه الأحكام ما هي إلاّ صدى لواقع مخصوص، وانعكاس لظروف زمانية ومكانية معينة، وعليه فلا وحي ولا نبوة ولا عصمة لهذه الأحكام، ومن ثم لا تأخذ صفة الثبات، ولا تختلف هذه الأحكام عن أحكام الكنيسة، كما تقول فاطمة المرنيسي: «لقد أنشأ النبي مؤسسة العائلة التي تشكل وحدة اجتماعية جديدة أكثر ملاءمة من القبلية، ورأى أن العائلة البطريركية المضبوطة والمتماسكة ضرورية لنشوء الأمة»[3].

---

(١) نوال السعداوي، الوجه العاري للمرأة، ص ١٥٥، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط الأولى ١٩٧٧م.

(٢) د. علي أفرفار، «صورة المرأة بين المنظور الديني والشعبي والعلماني»، دار الطليعة، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٦م.

(٣) فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب، ص٢٠١

ولا أعتقد أن هناك صورة أبشع من هذا التشبيه للوحي المنزل على الرسول ﷺ بأحكام الأسرة المسلمة بالعائلة البطريركية بكل ما تحمله من معاني السلب.

أريد أن أقول من خلال هذا العرض ما بدأت به البحث من أهمية الوقوف على الأساس والمنطلق العام الذي منه يستلهم العلمانيون شبهاتهم تجاه موضوع تعدد الزوجات. فإننا ونحن نتصدى لسيل الاعتراضات على هذا الحكم الشرعي، علينا أن لا نغفل عن ذلك الأساس أو المنطلق، دنيوية هذه الأحكام، وعليه، فلابد أن يتغير منهج الحوار معهم، بدلا من الابتداء بالرد على تفاصيل الشبهات المتفرقة والجزئية، نلتفت إلى ذلك الأصل المادي الذي منه انطلقوا وعلى أساسه بنوا هذه الشبهات.

فليس الخلاف معهم في اجتهاد في تأويل نص أو ترجيح مصلحة، وإنما الاختلاف يمتد إلى الإلحاد بالوحي وإنكار أصل التشريع.

إذا وضحت الصورة، فعلينا ألاّ نُستهلك في بذل الجهد رداً على آحاد الشبهات، وإنما ننكر على العقيدة المنحرفة التي اتخذوها مرجعاً لرفض الدين جملة وتفصيلاً.

وهذا باب نحث الباحثين على تناوله بالدرس.

المطلب الثالث

دعواهم إلى تعدد الأزواج

لم يكن يخطر على ذهن المسلم، أن يقرأ أو يسمع أن قوماً من العلمانيين بلغ بهم التطرف إلى الحد الذي جعلهم يطالبون بإعطاء المرأة حق المساواة مع الرجل في أن تعدد الأزواج، كما أباحت له الشريعة تعدد الزوجات.

قد يغض المسلم الطرف عن هذه الشبهة لو سمعها من الغربيين الذين يتساءلون لماذا أباح الإسلام التعدد للرجال وحرمه على النساء؟ فقيم المجتمع الغربي وثقافته وعلاقاته الاجتماعية المبنية على تقديم المتعة على المصلحة وعلى إشباع الغريزة كيفما اتفق بعيداً عن ضوابط الدين أو قوانين الفطرة(١)، تجعله لا يمتنع عن المغامرة والتجربة في العلاقات الاجتماعية أيا كانت صورتها. ولهذا لا يستغرب منهم هذا التساؤل، لا سيما أن أصل هذا الاعتراف استشراقي المنشأ(٢).

ولكن العجب يزداد عندما يعلم القارئ أن المرأة العلمانية كانت هي المبادرة والأكثر حماسا لطرح مثل هذه المطالب الفاضحة للسواء النفسي والرشد العقلي.

فلإن كان العلمانيون يجيدون إثارة الشبهات ويبذلون جهداً عقلياً في تزيينها وعقلنتها، فإن صويحبات هذه الشبهة أو المطالبة أزرين بأنفسهن أيما إزراء. لذا نناقش هذه الدعوة وكلنا عجب. ولكن هل خُلقنا إلا لنعجب، ومن فَقَد القدرة على العجب هلك وقد قال الحكماء: «أعجب من العجب، ترك التعجب من العَجَب». وقيل لشيخ هِمٍّ(٣): أي شيء تشتهي؟ فقال أسمع بالأعاجيب! وصدق، فما خير الحياة إذا بقي الإنسان فيها لا يجد شيئا يحركه، ويستخرج منه البكاء أو الضحك(٤).

امرأتان إحداهن من المشرق والأخرى من المغرب توليتا كبر إثارة هذا المطلب الشاذ «تعدد

---

(١) انظر: محمد عمارة، صراع القيم بين الغرب والإسلام، ص ١٦ وما بعدها في مناقشته لوثيقة مؤتمر السكان وإسقاطه كل الثوابت الأخلاقية والدينية في العلاقة بين الجنسين وإشباع الغريزة.

سلسلة رقم (٩) في التنوير الإسلامي، دار النهضة، مصر، ١٩٩٧م، وقد عالج مفهوم الأخلاق الخاصة في العالم الغربي بشجاعة وعمق (ز. بريجنسكي) مستشار الأمن القومي الأمريكي الأسبق في كتابه «الانفلات»، معتبرا الحالة الأخلاقية الغربية وصلت إلى درجة يمكن أن يطبق عليها وصف «إباحة الاستباحة»، انظر «مصر تريد حلاً» لفهمي هويدي، ص ٤٠، ص ١٠٠، دار الشروق، القاهرة، ط الأولى، ١٤١٨هـ ١٩٩٨م.

(٢) محمد متولي الشعراوي، قضايا المرأة المسلمة، ص ٣٦، دار المسلم، مصر، ط الأولى، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

(٣) بكسر الهاء، وهو الشيخ الكبير الفاني، القاموس المحيط للفيروز آبادي، ص ١٥١٢.

(٤) الكلام عن العجب مستفاد من العلامة محمود شاكر في معرض رده على لويس عوض، انظر «أباطيل وأسمار»، ص ٤٢١ - ٤٢٢، مطبعة المدني، القاهرة، ط الثانية، ١٩٧٢م.

الأزواج» أما في الشرق فكانت الدكتورة نوال السعداوي[1] أكثر الأصوات العلمانية النسائية نشازاً وأهم من عرضت رأيها في إباحة تعدد الأزواج للمرأة مساواة لها بالرجل الذي يحق له أن يعدد، أهم من ذلك هو المنطلقات الفكرية التي تركن إليها السعداوي، وتبني عليها عموم نتائج بحوثها حول الأنثى والذكر.

تقول: «الغريب أن كثيراً من العقول في عصرنا الحديث هذا لا تزال تؤمن بكثير من الأفكار السابقة. معظم هؤلاء لم يدرسوا تاريخ البشرية. ولم يدركوا الأسباب الحقيقية التي من أجلها اضطهدت المرأة هذا الاضطهاد الجنسي والاجتماعي. معظم هؤلاء لم يربطوا بين التاريخ الاقتصادي والتاريخ الفلسفي والأخلاقي للبشرية. وبغير هذا الربط لا يمكن للإنسان أن يفهم الأسباب الحقيقية لظاهرة الاضطهاد الجنسي للنساء أو الاضطهاد الاقتصادي والاجتماعي لطبقات معينة في المجتمع، أو الدوافع الحقيقية لنظم معينة في الزواج أو الطلاق أو القيم الأخلاقية»[2].

ولا أحد يختلف مع السعداوي في أن للنظم الاجتماعية من زواج وطلاق وقيم أخلاقية تأثر بالأوضاع الاقتصادية، كما أننا نتفق معها في أن ظلما تاريخيا أصاب المرأة والرجل على السواء، وإن كان نصيب المرأة من الاضطهاد الجنسي الذي مارسته المجتمعات أكثر مما أصاب الرجل. وهذا دليل على قدرة الرجل وتحكمه في سير التاريخ والخلاف فقط في أننا نريد لهذا الرجل الأقدر من المرأة أن يحقق العدالة الاجتماعية بدلاً من أن يطغى في استثمار مواهبه. ولكن هل هذا التاريخ المليء بالمظالم ضد المرأة يجيز لأي إنسان أن يطرح بديلاً يظنه حقاً أو يعده مساواة للمرأة مع الرجل وهو في بديهيات العقول ليس إلا مظهر من مظاهر تكريس الظلم الاجتماعي للمرأة، وطرح مشروع محكوم عليه بالفشل الاجتماعي سلفا؟!![3].

ثم كيف تعتبر هذا التعدد المقلوب مكسباً معاصراً بينما تؤرخ له على أنه مظهر من مظاهر الاضطهاد الجنسي. تقول: «في بعض المناطق جنوب الهند رأيت بعض القبائل الفقيرة تبيح تعدد الأزواج وليس الزوجات. إذ أن عدداً من الرجال أو الأشقاء يتزوجن إمرأة واحدة. وهذا بالإضافة إلى توفير النفقات فإنه يقلل عدد الأطفال. وقد حدث تعدد الأزواج في عهود كثيرة لأسباب اقتصادية مختلفة، عند العرب قبل الإسلام، وفي «أسبارطة» في اليونان

---

(١) ياسر فرحات، «المواجهة نوال السعداوي في قفص الاتهام»، ص ٧، دار الروضة، القاهرة، بدون تاريخ.

(٢) نوال السعداوي، الرجل والجنس، ص ٤٥، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط الأولى ١٩٧٦م.

(٣) كتب الدكتور علي عبدالواحد وافي، فصلاً بعنوان (تعدد الأزواج والزوجات ووحدتهم)، بحثاً نفيساً عن تاريخ وبيئات تعدد الأزواج ووحدة الزوجة في القبائل والعشائر البدائية في الهند واستراليا وغيرهما، معتمداً على دراسات ميدانية، وكلام الرحالة، ودور الاستعمار في تدجين بعض هؤلاء المتخلفين. وذكر الأشكال الثالثة لهذا التعدد، ثم ختم بحثه قائلا: «إن هذا النظام يؤدي إلى ضعف غريزة الغيرة على النساء... ولم ينتشر هذا النظام انتشاراً كبيراً بين الشعوب الإنسانية... كان بمثابة استثناء نادر من القواعد العامة للزواج»، انظر كتابه «قصة الزواج والعزوبة في العالم»، ص ٤١ - ٥٠، دار النهضة، القاهرة، ط الثانية، بلا تاريخ.

القديمة كان القانون يبيح تعدد الأزواج بشرط أن تنجب الزوجة طفلا واحدا. وكان الأطفال الزائدون عن حاجة الدولة يقتلون بأن يلقوا في مقبرة سموها مقبرة تايجيتوس»[1].

وفي كتابها «الأنثى هي الأصل»، تعتبر بعض صور النكاح الجاهلية قبل الإسلام، وتفريط نفر منهم بأعراض نسائهم شكلا من أشكال الزواج الجماعي، فتقول: «وكان في العصر الجاهلي نوع من الزواج يسمى بـ «زواج المشاركة» وهو صورة من نظام تعدد الأزواج، حيث تتزوج المرأة بعدد من الرجال بشرط ألا يزيد عن عشرة رجال وإلا اعتبرت من البغايا.

وعن حديث للسيدة عائشة عن الجاهلية تقول: «أن يجتمع الرهط دون العشرة فيدخلون على المرأة فيصيبونها فإذا حملت ووضعت ترسل إليهم فلا يستطيع واحد منهم أن يمتنع. فإذا اجتمعوا عندها تقول لهم: قد عرفتم الذي كان من أمركم وقد ولدت فهو ابنك يا فلان... تسمي من أحبت باسمه... فيلحق به ولدها لا يستطيع أن يمتنع عنه الرجل»[2].

وكان عند العرب أيضا نوع من النكاح يسمى نكاح الاستبضاع. وصفته السيدة عائشة في حديثها بأن الرجل كان يقول لامرأته إذا طهرت من طمثها «أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه» ويعتزلها زوجها ولا يمسها حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه (غالبا رجل عظيم لأن الزوج يريد ابنا من نسل ممتاز فإذا تبين حملها أصابها زوجها إذا أحب». وكان الطفل المولود يعتبر ولدا للزوج الشرعي وليس للرجل العظيم الذي جاء من صلبه. ونكاح الاستبضاع صورة أخرى من نظام تعدد الأزواج، ولا زال أثره واضحا في حالات بعض النساء العاقرات حتى يلدن»[3].

وإذا كان هذا الفجور منبوذ لدى كل العقلاء، وفيه إساءة للمرأة والرجل والمجتمع على حد سواء، ونتائجه محكوم عليها بالسلب، والمرأة هي الخاسر الأكبر فيه، فلماذا تثير الدكتورة مسألة تعدد الأزواج؟ حتى لو جاء في صورة مطورة ومعدلة؟

في رأيي المتواضع، إن نوال السعداوي أبدت اعتراضاتها على تعدد الزوجات، وأثارت حوله الشبهات، واتخذت من قضية تعدد الأزواج حجة جدلية في إلزام خصومها وإسكاتهم، بمعنى إذا كان الرجل لا تكفيه امرأة واحدة أحيانا، ويجوز له بأي حال أن يقترن بأكثر من زوجة،

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب من قال لا نكاح إلا بولي. حديث رقم (٥١٢٧)، وأبوداود في السنن، كتاب الطلاق، باب في وجوه النكاح التي كان يتناكح بها أهل الجاهلية (٢٢٧٢)، والدارقطني، جـ٣، ص ٢١٦، ٢١٧.

(٣) نوال السعداوي، الأنثى هي الأصل، ص ١٧٣، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط الأولى ١٩٨٤م.

فإن العدالة الاجتماعية تستلزم أن تحصل المرأة على ذات الحق، لأنها قد تمر في نفس الظروف الاجتماعية أو الجنسية أو العاطفية التي تعم النوع الإنساني»[1].

وسيتبين لنا كيف أنها تعيش وهماً كبيرا، نأت رموز علمانية نسائية متطرفة وشهيرة بنفسها عن السقوط إلى هذا الدرك في طريقة التفكير والاستدلال[2].

أما العلمانية المغربية التي شنعت على تمتيع الرجل بحق تعديد الزوجات مع حرمان المرأة من هذا الحق، فهي فاطمة المرنيسي التي تقول: «ومن الطبيعي والحالة هذه أن تعرف المجتمعات التي تمنح حق التعدد لجنس وتحرم منه آخر حركة رفض»[3]. والمرنيسي تعلم ان الشرع هو الذي أعطى حق التعدد للرجل وليس المجتمع كما تقول، أو تتهرب من التصريح المحرج، وفي كتابها «ما وراء الحجاب».

«وإذا كان الرجل والنساء يتمتّعون بدوافع غريزية متشابهة وكان الرجل مخولاً معاشرة أربع نساء كحد أقصى لكي يرضي هذه الدوافع، فإن المرأة يجب أن تكتفي برجل واحد وفي بعض الحالات بربع رجل. وبما أن إشباع الدافع الغريزي، عند الذكر يتطلب تعددا في الزوجات فإن المرء يستطيع أن يتوقع أن الحالة المعاكسة - امرأة لها أربع أزواج - يمكن أن تشرح

---

(١) كعادتها أنكرت نوال السعداوي ما قالته مراراً في «تعدد الأزواج» وفي ما تثيره من مسائل ضد ثوابت الأحكام الشرعية، سألها أحمد طالب مراسل جريدة «الحياة» اللندنية عدد السبت ١٢ مايو ٢٠٠١م، هل هذا يعني أنك تنكرين ما قيل على لسانك؟ تجيب: «نشر على لساني، أنني أطالب بتعدد الأزواج بالنسبة إلى النساء، أسوة بنظرية تعدد الزوجات بالنسبة إلى الرجال. وهذا كلام غريب، وكما قلت لك من يعرف تاريخي جيدا لا يمكن أن يصدق أنني قلت هذا الكلام». أنكرت ما قالت بعد أن استمع مفتي مصر الدكتور نصر واصل إلى الشريط وأصدر دار الافتاء هناك بيانا موقع من المفتي يدينها إن ثبت ما قالته في حوارها مع جريدة «الميدان» واتهمت الجريدة بالصفراء. لكن رئيس تحرير الجريدة عصام الغازي رد عليها قائلا: «إن الشريط موجود لدينا... استمعت إليه واستمعنا إليه جميعاً، قالت للمحرر أن الحج وثنية وكررتها عدة مرات... وعندما نبهها المحرر إلى أنها تقول كلمات خطيرة، أكدت أنها تعي ماتقول وقالت له انشر هذا على لساني.

والشريط طلبه المفتي ليستمع إليه ويستوثق من أنها قالت ذلك بصوتها، وحين أصدر المفتي بيانه الذي يتهمها بالخروج عن دائرة الإسلام لإنكارها المعلوم من الدين، أنكرت أقوالها المسجلة لدينا، ووصفتنا بأننا صحافة صفراء... لماذا تحدثت إلينا من البداية إذا كنا صحافة صفراء؟ نحن لم ننصب لها فخا لنوقعها فيه، هي التي طلبت بصوتها نشر أفكارها الغريبة. د. نوال أطلقت تصريحاتها عامدة لكي تتبناها منظمات عالمية شملت برعايتها سلمان رشدي وتسليمة نسرين وجعلت منهما مليونيريين.. د. نوال عينها على الملايين من الدولارات التي ستتدفق عليها باعتبارها ضحية «الاضطهاد». نحن لم نتآمر عليها لتكفيرها أو لتفريقها عن زوجها، إنما هي التي قالت الكلام وطلبت نشره وأصرت عليه، وهي تعرف نتيجة ذلك، ولقد نجحت في الوصول إلى الهدف الذي استخدمتنا وسيلة لتحقيقه»!، مجلة «المشاهد السياسي»، لندن ٢٠٠١/٦/٢٠م.

(٢) من أشهرهن «فريدة النقاش» رئيسة تحرير مجلة «أدب ونقد» القاهرية، وعضوة حزب التجمع، بقايا الشيوعية في مصر، الذي يرأسه خالد محيي الدين، وأمينه العام، رفعت السعيد، شيوعيون حتى النخاع، وهذه المرأة، رغم أنها تقول: «ويبقى تعدد الزوجات سيفا مسلطا باسم الفقه على رقاب النساء» لم تجرؤ على طرح تلك الشبهة السخيفة. انظر مؤتمر مائة عام على تحرير المرأة، جـ٢، ص ١٩٨.

(٣) فاطمة المرنيسي، السلوك الجنسي في مجتمع إسلامي رأسمالي تبعي، ص ٧٤.

الافتراض القائل بعجز النساء عن ضبط عواطفهن، هذا العجز الذي يحتل لب المفهوم الإسلامي لنشاط المرأة الجنسي»[1].

حصر الكاتبة موضوع التعدد في إشباع الجانب الغريزي، اختزال مخل في البحث العلمي الذي من شروطه تتبع الأسباب والدوافع حتى لا يبني الباحث نتاجه على نظرة قاصرة أحادية التعليل، لا سيما في المسائل الاجتماعية. كما أن الزعم بأن غريزة كل من الرجل والمرأة متشابهة ليس بدقيق علمياً وواقعياً.

أما الدكتورة حَسَّنَة بيجوم[2]، فإنها لم تدعُ بصراحة إلى تعدد الأزواج، لكنها في حديثها عن انحياز الدين للرجال على حساب النساء قالت تحت عنوان «حقوق المرأة في الزواج والطلاق»: «هناك تعليمات محددة في القرآن الكريم والحديث عن حقوق المرأة في الزواج والطلاق يظهر فيها التمييز على أساس الجنس. وهناك أيضا انحياز للفوارق بين طبيعة الجنسين»[3]، وجعلت على رأس المسائل الثمان التي ترى فيها اللامساواة بين الجنسين «عدد الزواج».

فتقول: «تقبل الشريعة الإسلامية أن يتزوج مسلم أكثر من زوجة في نفس الوقت، أي تعدد الزوجات للذكور. لكن لا يسمح للمرأة إلا بأحادية الزواج»[4].

لو اكتفت الكاتبة بدعوى التمييز لربما نغض الطرف عنها، إذ لهذا التمييز وظيفته في الحياة بين الجنسين لتستقيم وتتكامل حركة المجتمع، وإن كان كلامها في التمييز جاء في سياق التفضيل الديني للذكر على الأنثى، لكن تصريحها بالتحيز فيه اتهام واضح للشرع والمشرع بعدم العدالة والمحاباة لطرف على حساب طرف آخر، لذا كان السكوت عنها صعبا.

---

(١) فاطمة المرنيسي، المرأة من وراء حجاب (ديناميكيا المذكر – المؤنث في المجتمع الإسلامي الحديث)، ص ١٣٦، ترجمة أحمد صالح، دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط الأولى، ١٩٩٧م.

(٢) الدكتورة بيجوم رقية سخوات حسين (١٨٨٠م – ١٩٣٢م)، صاحبة أول محاولة قوية ومؤثرة لطرح قضايا النساء المسلمات البنغاليات في التاريخ البنغالي الاجتماعي هزت كتاباتها الليبرالية عن تحرير المرأة مجتمعها المعاصر.

انظر: التعريف بها، مقدمة شهناز حسين، أستاذة قسم التاريخ، جامعة (حبشا هي – بنغلاديش) ومقال: بيجوم رقية: رائدة المذهب العقلي في كتاب «النساء في العالم النامي.. أفكار وأهداف» لحسنة بيجوم، ترجمة منى قطان، المجلس الوطني الأعلى للثقافة، مصر، المشروع القومي للترجمة، عدد (١١٠) عام ١٩٩٩م

(٣) «النساء في العالم النامي.. أفكار وأهداف»، ص ٢٣.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٤

▫ تفنيد شبهة تعدد الأزواج

في مثل هذه المسألة لا يمكن أن تختلف الآراء فيها بين مدرسة توفيقية وأخرى نصية وثالثة عقلية محضة، بل انني أدعي أن الفطرة الإنسانية والذوق العام يرفض ويستنكر مثل هذه المطالبة، لذا لا نجد في مصنفات رواد المدرسة التوفيقية الذين تناولوا موضوع تعدد الزوجات ذكراً لهذه الشبهة[1]، وفي الكتابات المعاصرة جاء الرد عليها على أنها تساؤل يرد مشافهة في المنتديات العامة، أو الحوارات المباشرة. أكثر من كونها مسألة تؤصل كتابيا.

حيث كان أول السامعين بها هم الجاليات المسلمة التي استوطنت بلاد الغرب، ثم عبر التواصل الثقافي وصلت الشبهة إلينا وظلت الألسنة تلوكها حتى جاءت نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي وأمثالهما، وأخذتا في الإعلان المكتوب لهذه المطالبة الشاذة.

○ سؤال غريب:

بعد أن أنتهى الدكتور مصطفى السباعي من ذكر المبررات الشخصية والاجتماعية لتشريع تعدد الزوجات، قال: «أحب أن أتعرض لسؤال سألتني إياه طالبة في الجامعة حين كنت أتحدث إلى طلابي عن موضوع تعدد الزوجات، قالت: إذا كانت المبررات التي ذكرتموها تبيح تعدد الزوجات، فلماذا لا يباح تعدد الأزواج عند وجود المبررات نفسها بالنسبة إلى المرأة؟ وكان جوابي فيه شيء من التلميح فهمته تلك الفتاة وتفهمه أمثالها من النساء وهو أن المساواة بين الرجل والمرأة في أمر التعدد مستحيلة طبيعة وخلقة، ذلك لأن المرأة في طبيعتها لا تحمل إلا في وقت واحد، مرة واحدة في السنة كلها، أما الرجل فغير ذلك، فمن الممكن أن يكون له أولاد متعددون من نساء متعددات، ولكن المرأة لا يمكن إلا أن يكون لها مولود واحد من رجل واحد.

فتعدد الأزواج بالنسبة إلى المرأة يضيع نسبة ولدها إلى شخص معين، وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الرجل في تعدد زوجاته.

وشيء آخر وهو أن للرجل رئاسة الأسرة في جميع شرائع العالم فإذا أبحنا للزوجة تعدد الأزواج فلمن تكون رئاسة الأسرة؟ أتكون بالتناوب؟ أم للأكبر سنا؟ ثم أن الزوجة لمن تخضع؟

---

(١) باستثناء قول قاسم أمين في «تحرير المرأة»: «إنك لا تجد امرأة ترضى أن تشاركها في زوجها امرأة أخرى، كما أنك لا تجد رجلاً يقبل أن يشاركه غيره في محبة امرأته، وهذا النوع من حب الاختصاص طبيعي في المرأة كما أنه طبيعي في الرجل»، انظر: «الأعمال الكاملة» لقاسم أمين، ص ٣٩٣. ومع أن كلام قاسم أمين ليس دعوة صريحة لتبرير تعدد الأزواج، إلا أن مصطفى صبري ألزمه بالقول به لهذه المقارنة، ورد عليه. انظر: موقف العقل من العلم، جـ١، ص ٤٩٠ – ٤٩١.

أتخضع لهم جميعا وهذا غير ممكن لتفاوت رغباتهم؟ أم تخص واحدا دون الآخرين».

وهذا ما يسخطهم جميعا، السؤال فيه من الطرافة أكثر مما فيه من الجدية»[1].

ويرى الشيخ محمد متولي الشعراوي أن المستشرقين يدخلون من هذه الشبهة إلى عقول المسلمات ليوحوا لهن بأن الله ظلمكن فخص الذكور بشيء من النعمة ولم يخص النساء بنعمة مماثلة لها، فدخلوا من جهة يستميلون بها المرأة، ليحرضوها على الإسلام. ونسوا أن الله سبحانه وتعالى في ذلك يكرم المرأة، لأن المرأة الكريمة على نفسها لا تقبل ولا تحب أن يتعدد عليها الرجال... وإننا لنجد في نساء الدنيا من تسمو نفوسهن، وتأبى كرامتهن، إذا مات زوجها، أن يتعدد عليها رجل آخر، ولو بما أحل الله.

إذن فهذا من كرامة المرأة... هم يريدونها أن تكون هلوكا على وجه من الشهرة. وبعد أن يقلب الشعراوي دليل المستشرقين عليهم، ويجعل من المثلبة والنقص كمالا، يدخل معهم في حوار يستنطق فيه الواقع العملي فيقول: قلت لمن سألني مرة ونحن في أمريكا، وقد جاء لي بهذا الاعتراض، اعتراض تعدد المرأة بالنسبة للرجل، وعدم تعدد الرجال بالنسبة للمرأة، واستطرد النقاش إلى أن قالوا:

لماذا تتعدد المرأة بالنسبة للرجل، ولا يتعدد الرجال على المرأة الواحدة؟

قلت لهم: سألتكم بالله، أعندكم في بلادكم إباحة للبغاء؟

قالوا: هنا في بعض الولايات إباحة للبغاء.

قلت: فكيف تحتاطون لصحة الناس؟

قالوا: بالمباشرة الصحية، يكشف على المرأة التي تتعرض لذلك كل أسبوع مرتين، وتفاجأ بما لا عدد له من المرات، لنتأكد من سلامتها من الأمراض السرية، لنضمن سلامة المترددين عليها.

قلت: كلام جميل... هل كشفتم على امرأة متزوجة كل أسبوع مرة أو مرة كل شهر؟

قالوا: لا... لأنها لا تتعرض إلا لماء واحد... هو ماء الزوج، لأن الخبيث من

---

(1) الدكتور مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ص ٧٣، ٧٤، دار الوراق، بيروت، الرياض، والمكتب الإسلامي، بيروت، ط الثامنة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

الأمراض لا يأتي إلا حين يتعدد ماء الرجال في مكان واحد (١).

قلت: إذن صدق الله حين أباح أن تتعدد المرأة، ولم يبح أن يتعدد الرجال على المرأة.

ثم قلت: أجيبوني أيضا... إذا كنتم قد أرحتم الشباب، فجعلتم لهم مكانا يريحون فيه غرائزهم، وأبحتم للنساء أن يجلسن ليتردد الشباب عليهن، فأنتم صنعتم جميلا للشباب، فلماذا لا تجعلون مكانا يجلس فيه شباب، لتأتي الفتيات ليرحن أنفسهن أيضا من عناء الغريزة، كما أرحتم الشباب؟

قالوا: لم يحدث ذلك أبدا.

قلت: هذا دليل على أن هذا يزري بالمرأة... هكذا تحكم الفطرة السليمة.

الفطرة السليمة لا تفكر في هذا أبدا... لاتفكر في أن يجلس شباب لتأتي إليهم فتيات، ليرحن أنفسهن معهم من عناء الغريزة الجنسية.

إذن فالله حينما يعطي الرجال حق التعدد للزوجات، ولا يعطي هذا الحق للنساء في الآخرة ولا في الدنيا، فهو امتداد لصيانة المرأة، وعزة المرأة، وحينئذ نحسن الظن بكل ما شرع الله لنا في الدنيا، ونحسن الظن بكل ما وعدنا الله به في الآخرة»(٢).

ويلفت الشعراوي بعد ذلك نظر المجتمع وكل من يحاول التلاعب بثوابت الفطرة، إلى النتيجة التي تلحق المرأة دنيويا إذا سمحت لنفسها أن تكون موطئا للرجال، فيقول:

«ومن العجيب أننا نجد من المجتمعات بعض النسوة قد سمحن لأنفسهن بتعدد الرجال عليها حراما، ونسميهن البغايا... فما هي سمات البغايا بين العفيفات؟

بمقدار ما أغرت هذه المرأة من أناس فإن الله يُزهد فيها كل الناس، وبمقدار ما استمالت من أنظار وجذبت من نفوس، فإن الله يذل آخرتها في الدنيا، بأن ينصرف عنها الناس انصرافا مزريا شائنا» (٣).

إنه يريد أن يفتح عيون النساء الغافلات ويحذرهن من دعوة تعدد الأزواج التي مؤداها

---

(١) ناقش الشعراوي هذه الشبهة بنفس المنطق الصحي (الطبي)، في كتابه «شبهات وأباطيل خصوم الإسلام والرد عليها»، ص ٨٠ – ٨١، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، بدون تاريخ.

(٢) محمد متولي الشعراوي، قضايا المرأة المسلمة، ص ٣٧ – ٣٩، دار المسلم، مصر، ط الأولى، ١٤٠٢ هـ – ١٩٨٢م.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٩

النهائي بالمرأة أن تكون سيئة السيرة والسمعة والمصير.

أما الدكتور البوطي، فإنه يبني رده على القاعدة الكلية التي ينطلق منها الإسلام في بناء أحكامه، مذكرا بحكمة التشريع التي يخضع لها عقل الموافق والمخالف، وتسندها تجربة الحياة العملية، ويشهد لها الجميع.

فيقول: «إن أي فلسفة سليمة في العالم، إنما تنطلق من المبدأ الذي يقضي بالتضحية بالمتعة في سبيل الإبقاء على المصلحة، ولا تنطلق من عكس ذلك، أي من التضحية بالمصلحة في سبيل الابقاء على المتعة، هذا بعد الاتفاق على فهم المصلحة والإيمان بأنها مصلحة.

إن المريض العاقل لن يحمله عقله على التضحية بحياته في سبيل الإبقاء على متعة نفسه، ولن يتخلى عن الحمية مهما تاقت نفسه إلى الطعام الذي مُنع منه. ولا ريب أن مصلحة الفرد ومتعته داخلان فيّ قوام مصلحة المجتمع ومتعته، فالعلاقة السارية بينهما، هي بذاتها العلاقة السارية بين الكلي والجزئي.

ولا أعلم أن في هذه القاعدة الكلية شذوذاً، وإن قال العلماء: ما من عام إلا وخُصّ.

إذن، فكلما تعارضت متعة نفسية مع مصلحة تم الاتفاق على كونها مصلحة، وجب بحكم العقل والمنطق، ترجيح المصلحة على المتعة، والتضحية بالثانية في سبيل الأولى، كلما استوجب الأمر ذلك.

وعندما نطبق القاعدة على مسألتنا هذه نقول: لا ريب أن حق إشباع المتعة يقتضي أن تملك المرأة الاقتران بأكثر من رجل، كما يملك الرجل الاقتران بأكثر من إمرأة، سواء عن طريق الزواج أو التسري. غير أن الشريعة الإسلامية قضت في هذه المسألة بالتوفيق - ما أمكن - بين حق المتعة وضرورات المصلحة، فإن لم يكن التوفيق فإن الأرجحية عندئذ للمصلحة، طبقا للمبدأ الذي تسير عليه كل المجتمعات ويدعو إليه المنطق والعقل.

ومن المعلوم أن ممارسة المرأة لمتعتها في الاقتران بأكثر من رجل واحد، تحطم مصلحة من أخطر المصالح الاجتماعية، ألا وهي مصلحة الأنساب وتنظيم مسؤولية الكبار عن رعاية الصغار والقيام بشؤونهم، في حين أن ممارسة الرجل لهذه المتعة ذاتها لا تهدد هذه المصلحة، إذا سار إليها ضمن ضوابط الشرع وقيوده المعروفة. وهذا ما درجت عليه الأنظمة الوضعية والأعراف الاجتماعية قديما وحديثا»(١).

---

(١) د. محمد سعيد رمضان البوطي، هذه مشكلاتهم، ص٦٨، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

هذا التأصيل المحكم كان إجابة على سؤال استفزازي وجهته له جريدة «الديار» اللبنانية، حول حق الرجل في التسري، ولما عالج الدكتور البوطي قضية تعدد الزوجات من زواياها المتعددة، في كتابه «المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني» ختم بحثه بمناقشة القضية ذاتها لكن من زاوية تعدد الأزواج، وإن كانت إجابة البوطي تنطلق من القاعدة الكلية ذاتها التي توازن بين المتعة والمصلحة، التي طبقها على موضوع التسري، إلا أن في إيرادها خدمة للموضوع، إذ لا يخلو المبحث من إضافة، حتى لو كانت الإضافة في الشواهد أو الأسلوب فإن شغب العلمانيين المستمر والواسع الانتشار في زمن الفضائيات، حول قضايا المرأة، يدعونا إلى تنويع أساليب الردود إفادة للمسلم المعاصر.

يناقش الدكتور البوطي القائلين: «ما دام الأمر عائدا إلى الضرورات التي قد تدعو إلى تعدد الزوجات، فلماذا لم يبح الشارع، نظراً إلى مقتضيات الضرورة ذاتها، تعدد الأزواج أيضا؟ أليست المرأة كالرجل في احتمال تعرضها لضرورات تجعلها لا تكتفي جنسيا، بالركون إلى زوج واحد؟

ونقول في الجواب: هل المتعة، في نظام الشريعة الإسلامية، خادم للمصلحة، أم المصلحة خادم للمتعة؟

ليس فينا من لا يعلم أن الله عز وجل أقام من المتعة الإنسانية خادماً لمصلحة الإنسان وليس العكس. فمتعة الحياة الزوجية خادم لبناء الأسرة، ومتعة الطعام والشراب خادم لاستمرار العافية والصحة. ومتعة الرقاد خادم لضرورة استعادة الإنسان نشاطه... ولولا اللذة التي وضعها الله في هذه الممارسات، لتحولت إلى وظائف ثقيلة مرهقة، ولتبرم الإنسان بها وضاق ذرعاً بأعبائها، ولفرَّ أخيراً منها... وعندئذ تتقطع السبل بينه وبين مصالحه، فتتمحق الأسرة، وتغيض الصحة والعافية، وتذوب الأعصاب رهقاً، ويعرض الإنسان عن ضرورات العيش وأسبابه.

وهذا يعني أن المتعة تدور في شرع الله مع مقتضيات المصلحة، وليست المصلحة هي التي تدور مع مقتضيات المتعة.

ومن هنا، فإنا نقول: إن ما قد يحتاج إليه الرجل من تعدد الزوجات، بالشروط والضوابط التي ذكرناها، لا يخدش شيئا من مصلحة الأسرة ولا يُدخل أي اضطراب في عمود النسب. أما ما قد تحتاج إليه المرأة من تعدد الأزواج، فإن الشأن فيه، لو نُفّذ، أن يعصف بالأسرة ويمحق عمود النسب، وأن يترك ألوانا من الأمراض والعقد النفسية، تجتاح الناشئة وتفسد علاقة ما بينهم أيما إفساد.

تصور أنك أمام ثلَّة من الأطفال، تسأل بعضا منهم عن آبائهم، فيعرفك كل منهم على أبيه بكل طمأنينة واعتزاز، وتسأل زملاءهم الآخرين فيتلجلجون، وتطفو على وجوههم كآبة نفوسهم، إذ أنهم لا يعرفون سوى الأمهات اللائي ولدنهم... ثم تصور انتشار هذه الظاهرة في المجتمع، وأثر هذه الكآبة النفسية في المجتمع وفي علاقة ما بين أفراد الناشئة بعضهم مع بعض... ولا تنس بعد ذلك أن هذا الفساد الاجتماعي الخطير إنما جاء ثمرة المتعة الإضافية التي احتاجت إليها الزوجة، ومارستها عن طريق تعدد الأزواج!!

إن الشريعة الإسلامية لا يمكن أن تقبل بهذا المنهج المقلوب... ولا يمكن للمنطق الذي تقوم عليه أن يقرَّ بجعل مصالح المجتمع الإنساني ضحية لمتعة أفراده. بل لا بدَّ أن يسلك بكل اعتزاز الطريقة الأخرى، فيجعل من المتعة ضحية وقرباناً ابتغاء رعاية المصالح الإنسانية.

وإن فلسفة الشريعة الإسلامية لتقول بحق: إن رعاية المصالح الإنسانية من شأنها أن تثمر المتعة للإنسان الفرد والمجتمع، وإن اقتضت التضحية بها في بادئ الأمر، غير أن رعاية المتعة الإنسانية دون اهتمام بالمصالح، من شأنها أن تقضي أخيرا على المتعة ذاتها وأن تفسد على الإنسان متعته ومصالحه معا»[1].

ومع ذلك فإن الشريعة تعالج ضرورة الزوجة في هذه الحال بطريقة أخرى لاتعود بأي ضرر على المجتمع ومصالحه. فللزوجة إن وجدت نفسها أمام ضرورة الاقتران بزوج آخر - ولن يكون ذلك إلا عندما تكون محرومة من حقها الطبيعي في متعتها الجنسية - أن تطلب الفراق من زوجها الذي لم تنل منه حقها الطبيعي الذي شرع الزواج سبيلا إليه لتتزوج من رجل غيره، وستجد في القضاء الشرعي كل تأييد وعون. وبذلك ترعى حقها المشروع في المتعة دون أن تُهدر بذلك مصلحة ضرورية من مصالح المجتمع. وبوسعك أن تجد هذا الحكم مبسوطاً في أماكنه من مصادر الفقه الإسلامي وأمهاته»[2].

---

(١) أفاض الدكتور في بحث هذا المبدأ في أطروحته للدكتوراه، «ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية» مبحث (أهم خصائص المصلحة في الشريعة الإسلامية)، ص ٤٤، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الرابعة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

(٢) أستوفيت الحديث في هذا الموضوع في المبحث الأول من الفصل الثالث تحت عنوان «لماذا خصت الشريعة الرجال بالطلاق؟».

ولقد استطاع الشيخ الغزالي بقدرته البالغة على بلورة الإجابة في تفنيد هذه الشبهة بأسلوب يجمع بين قوة المواجهة مع واقعية الحجة بما يناسب منطق الخطاب المطلوب في زمن ثقافة المختصرات فقال: «وقرأت لبعض الصحفيين يعترض على مبدأ التعدد، لماذا يعدد الرجال الزوجات ولا تعدد النساء الأزواج؟ ولقد نظرت إلى هؤلاء المتسائلين فوجدت جمهورهم بين داعر أو ديوث أو قواد، وعجبت لأنهم يعيشون في عالم من الزنا ويكرهون أشد الكره إقامة أمر الأسرة على العفاف.

والجواب على هذا التساؤل المريض أن الهدف الأعلى من التواصل الجنسي هو إنشاء الأسرة وتربية الأولاد في جو من الحضانة النظيفة، وهذا لن يكون في بيت امرأة يطرقها نفر من الناس. يجتلدون للاستحواذ عليها ولا يعرف لأيهم ولد منها.

ثم إن دور المرأة في هذه الناحية دور القابل من الفاعل، والمقود المحمول من القائد الحامل. وإنك لتتصور قاطرة تجر أربع عربات، ولا تتصور عربة تشد أربع قاطرات، ومن الكفر بطبائع الأشياء المماراة في أن الرجال قوامون على النساء»(١).

وبهذا يتبين كم كان الدكتور علي أفرفار واهماً عندما يعتبر السؤال التالي: «إذا كان الرجل يُعدد الزوجات من أجل تحقيق إحصانه فإلى أي حد يمكن القول بأن رغبات المرأة يستطيع أن يشبعها رجل واحد؟»(١)، سؤالا محرجا يرد على ذهن القارئ.

وإذا كانت نوال السعداوي، وفاطمة المرنيسي، تدينان العقاد لنزعته الذكورية الحادة(٣)، فإن خير إجابة لمنطقهما بالدعوة إلى تعدد الأزواج هو قول العقاد: «وقد ينطلق الهوس بالمساواة الى أبعد من هذا المدى فيسأل سائل: وهل يجوز للمرأة تعديد الأزواج كما يجوز للرجل تعديد الزوجات»(٤).

هذا الضعف في شبهات العلمانيات الرائدات هو الذي جعل واحداً من أشهر غلاة العلمانيين يصف جهود نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي في علمنة المرأة المسلمة بالعجز والفشل... وكفى بها شهادة.

---

(١) محمد الغزالي، فقه السيرة، ص ٤٥٧، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط السابعة، ١٩٧٦م.

(٢) صورة المرأة بين المنظور الديني والشعبي والعلماني، ص ٢٦، دار الطليعة، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٦م.

(٣) انظر: فاطمة المرنيسي، الجنس كهندسة اجتماعية، ص ١٦، ونوال السعداوي، الرجل والجنس، ص ٣٠.

(٤) العقاد، الصديقة بنت الصديق، ص ١٢٨ - ١٣٠.

يقول محمد أركون: «إن تلك المناضلات يتم اختيارهن من ضمن النساء المتأثرات بالغرب والجاهلات للمسائل الدينية والسياسية والقانونية الخاصة بالفكر الإسلامي. إنهن يتبنين براهين مستعارة في الشكل والمضمون من الخطاب النسائي الغربي. وفي سياق سوسيولوجي[1] وثقافي خاضع للسيطرة من قبل الايديولوجية الوطنية للنضال منذ فترة طويلة فإن المطالبة النسائية التي اتخذت نموذجا معروفا من «نوال السعداوي»، و«فاطمة المرنيسي» ما تزال على درجة من العجز الذي يصعب تجاوزه حتى الآن»[2].

(١) سوسيولوجي: (Sociology): معناها علم الاجتماع، وهي كلمة مركبة من أصلين أحدهما لا تيني والآخر يوناني، والغالب في أمثال هذه المركبات أن تكون من لغة واحدة. وعلم الاجتماع هو العلم الذي يدرس النماذج الاجتماعية أو النظم الاجتماعية. وهو علم يدرس الوقائع الاجتماعية دراسة تحليلية وضعية أو علمية، وهو يقوم بهذه الدراسة كأي علم من العلوم التي تدرس المادة بقصد كشف القواعد والقوانين التي تخضع لها الظواهر. وتتشعب مدارس علم الاجتماع بحسب رأيهم في ماهية (الاجتماعي). انظر التفصيل: معجم العلوم الاجتماعية، ص ٤٠٧ - ٤٠٨ باشراف مجمع اللغة العربية - بالقاهرة.

(٢) د. محمد أركون «المرأة في الإسلام» بحث ضمن كتاب (النساء نصف العالم، نصف الحكم» لجيزيل حليمي سفيرة فرنسا سابقا لدى الأونيسكو، تعريب د. عبدالوهاب نزّو، دار عويدات للنشر والتوزيع، بيروت، مع دار غاليمار (Collimard)، باريس، ط الأولى، ١٩٩٥/٥/٥م.

المطلب الرابع

دعواهم إلى إسقاط الشرط العقائدي في تجويز زواج المسلمة من غير المسلم

العلمانيون وزواج المسلمة من غير المسلم

الجاليات المسلمة التي استوطنت الغرب، هي أكثر من عنى بهذه المسألة لأنها تعيش في مجتمع يفرض قيمه الأخلاقية، لا بطريق الجبر القانوني فحسب، وإنما من خلال ابتلاع الأقليات العرقية والدينية، وتذويبها في المجتمع وتنميطها جراء المخالطة التي لا بد منها، ولئن كان الجيل الأول ممن اغترب عن بلاده في أوروبا وأميركا، له حصانة بسبب التربية التي تلقاها في بيئته المسلمة التي نشأ فيها، فإن الجيل الثاني والثالث نشأ مبتورا عن أصوله واقعياً، وإن كان يتلقى ذلك ثقافيا من أسرته المسلمة وقراءاته، ولقد فقد كثير من أبناء المسلمين هويتهم الثقافية في السلوك والمظهر، وإن بقي الولاء العام للانتماء العقدي، والبعض تنصر وترك دينه.

في سياق حديثه عن النزعات الذكورية في الأديان واعتباره الإسلام الأقل بروزا في هذه النزعة من المسيحية واليهودية، يعرض «بول فندلي» عضو الكونغرس الأميركي موضوع زواج المسلمة من غير المسلم، فيقول: «لا يزال الإسلام يحتفظ ببعض التقاليد الأبوية التي تمارس التمييز ضد النساء... يمكن للمسلم أن يتزوج من مسيحية أو يهودية. أما المسلمة، فيحظر عليها الزواج من غير المسلم. وبحسب مسلم من معارفي يعتبر زواج المسلمة من غير المسلم عملاً باطلاً يدين المرأة، بل يعتبره بعضهم من الزنى.

إن القوانين المعارضة لمثل هذا النوع من الزواج قوانين مدعومة. ويبلغ دعمها من القوة، في بعض البلدان الإسلامية، إن الراغبات في الزواج من غير المسلم يضطررن للسفر إلى بلد غير إسلامي لعقد زواجهن. ويقول أحد قادة المسلمين في الولايات المتحدة وقد فضَّل عدم ذكر اسمه: «أخشى أن يكون فقهاء المسلمين في هذا الموضوع، متخلفين عن مواكبة العصر الحديث، وأن ذلك سيظل مشكلة لوقت طويل». وقد تبدو هذه المشكلة غير ذات أهمية في الولايات المتحدة، حيث يتزوج العديد من المسلمات من غير المسلمين، خلافاً لما تفرضه القواعد الإسلامية»[1].

وكان بودنا لو ذكر «فندلي اسم من أطلق عليه أحد قادة المسلمين، لنستبين هل هو علماني أم توفيقي مغالٍ. ويمكن لنا أن نستنتج في ظن راجح أنه مسلم توفيقي النزعة، لأنه - على طريقة التوفيقيين - يُرجع الأزمة إلى تخلف الفقهاء[1]، وإن كانت هذه صفة مشتركة بينهم وبين العلمانيين، إلا أن تصريح «فندلي» بأنه من قادة المسلمين يوحي بأنه أقرب إلى التوفيقيين.

هذا الإشكال في زواج المسلمة من غير المسلم الذي يعيشه المسلمون المغتربون في ديار لا تدين الإسلام، يحاول العلمانيون أن يسوِّقوه في ديار المسلمين، على أنه مظهر من مظاهر التخلف عن ركب الحضارة الإنسانية التي ساوت بين حقوق الجنسين في تكوين واختيار العلاقات الزوجية، من خلال، المادة السادسة عشر من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التي تنص على أن «للرجل والمرأة متى أدركا سن البلوغ حق التزوج وتأسيس أسرة دون أي قيد بسبب العرق أو الجنسية أو الدين وهما يتساويان في الحقوق لدى التزوج وخلال قيام الزواج ولدى انحلاله»[2].

فمنع الشريعة المسلمة من الاقتران بغير المسلم من وجهة نظر العلمانيين كما قالت حفيظة شقير «منع يحد من حرية اختيارها لشريك حياتها، وهو في واقع الأمر شكل جديد - من حق الجبر - يمارسه عليها المجتمع الإسلامي»[3]. ولاحظ التحرز في قول الباحثة في احالتها المنع للمجتمع الإسلامي وليس لأحكام الشريعة الإسلامية.

وإذا كان هذا واقع التمايز بين الأحكام الشرعية وبعض بنود الاتفاقيات الدولية التي تلغي كل الفوارق دون أن تراعي خصوصيات الآخر، وهو هنا الإسلام. فإن الحل العلماني يرى بعدم التعويل على التأويل المستنير للنصوص الذي راهن عليها بعض العلمانيين، وإنما ينبغي أن يكون الحل علمانيا جذريا كما تقترح فريدة النقاش وذلك في «أن تؤسس الحركات

---

(١) انظر على سبيل المثال، كتاب «المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء»، لجمال البنا.

(٢) محمد عبدالملك المتوكل، الإسلام وحقوق الإنسان، ص ١١٤، ضمن كتاب «حقوق الإنسان العربي»، إصدار مركز وحدة الدراسات العربية، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٩م.

(٣) حفيظة شقير، دراسة مقارنة للقوانين الخاصة بالمرأة والأسرة في المغرب العربي: «تونس، والمغرب والجزائر»، ص ٩٥، ضمن بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، تحت عنوان «المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية»، بيروت، ط الأولى ١٩٨٢م.

النسائية بصبر ودأب لمرجعية جديدة تنهض على المدني وحده، وإلى أن تصل إلى اسقاط دين الدولة نهائياً من الدستور، فإن المدني وحده يتمثل في أرقى شكل له فيما يخص حقوق المرأة، وهو الاتفاقية الدولية لإلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة، ولا بد أيضا أن تصبح حركة تحرير المرأة في المجتمعات العربية والإسلامية جزءا عضويا من الحركة العالمية»[1].

ومع أن دولاً عربية باشرت مراجعة وتعديل قوانين الأحوال الشخصية، جزئيا، إلا أنها لم تتطرق لمسألة زواج المسلمة من غير المسلم، حتى جاء رئيس الجمهورية اللبنانية السابق إلياس الهراوي في ١٩٩٨/١٢/١٥ فوزع على مجلس الوزراء كراساً يتضمن مشروع الأحوال الشخصية والزواج المدني الاختياري، وعرف هذا الاقتراح لاحقا بالمبادرة من أجل تعديل قوانين الأحوال الشخصية.

ومن جملة ما أباحه المشروع زواج المسلمة من غير المسلم، وقد استند المشروع إلى جملة موجبات لتدعيم مبدأ الزواج المدني الاختياري مثل: إرهاق المواطنين بأعباء مالية يرغمون على تحملها من جراء السفر والإساءة إلى مبدأ سيادة الدولة اللبنانية، إذ أن عقد الزواج المدني في الخارج يوجب على المحاكم الوطنية المدنية المختصة تطبيق القانون الأجنبي المعقود في ظله الزواج. بالإضافة إلى الإساءة إلى الاستقرار القانوني والاجتماعي بسبب اضطرار بعض المواطنين إلى تغيير طائفتهم أو دينهم.

كل هذه الموجبات التي قدمها المشروع لم تمنع من ردة الفعل القوية لدى عموم الطوائف والأديان لرفض مشروع التعديل بقوة[2]، العلمانيون من جهتهم انتقدوا المشروع ووصفوه بأنه أقل علمانية من الأنظمة المعتمدة في دول أخرى كإيطاليا وأسبانيا حيث يحق للمواطنين عقد زواجهم سواء أمام المرجع الديني أو المدني، ولكن في كلتا الحالتين يخضع الزواج للقانون المدني دون غيره[3]. ولم يمنع هذا الغلو العلماني ذو المرجعية الغربية قانونا وممارسة، من أن

---

(١) فريدة النقا ، (حقوق المرأة بين الفقهي والمدني)، ضمن أبحاث مـ ر مـ ة عامة على تحرير المرأة، ٢٣ ٢٨ أكتوبر ١٩٩٩م، إصدار ا لس الأعلى للثقافة في مصر، جـ ١، ص ١٩١.

(٢) انظر حول رفـ المشرو من قبل جميـ الانتماءات الدينية في لبنان: بيان ا لس الشرعي الإسلامي الأعلى برئاسة مفتي الجمهوالمليقانية الشيـ محمد رشيد قباني برفـ مشرو قانون الأحوال الشـ صية الا تيار . وتصريـ البـ رير المارونى مار نصرالله بـ رفيرصالـ قال: ان الزوا المدني رو على تعاليـ الكنيسة، في جريدة «النهار» اللبنانية، ٢٣ آ ار، ١٩٩٨، واعتر رئيس ا لس الشيعي الأعلى الشيـ مهد شمس الدين وأعلن تـ امنـ مـ المرجعية السنية في موقفها الرافـ قائلا: «إن المسلمين والمسيحيين يعارضون هـ ا المشرو لأنـ مـ الـ للشريعتين الإسلامية والمسيحية»، جريدة «النهار» ٢١ آ ار، ١٩٩٨م، و٣٠ آ ار ١٩٩٨م.

(٣) ناديا الشيـ ، ردود الفعل على مشرو قانون الأحوال الشـ صية المدني في لبنان، أبحاث مـ ر مائة عام على تحرير المرأة، ٢٣ ٢٨ أكتوبر ١٩٩٩م، إصدار ا لس الثقافي الأعلى، مصر، جـ ٢، ص ٢٦٨.

يصرح بعض العلمانيين من أن بعض مواد هذا المشروع جاءت «لمصلحة الوضع القانوني للنساء»[١]، ويرفضه «خسرت النساء بالدرجة الأولى فرصة تاريخية لإقرار قانون يحسن ولو جزئيا وضعهن القانوني»[٢].

التوفيقون وزواج المسلمة بغير المسلم:

لا يخطر على بال المسلم أن يقول، مسلم مطلع على الشريعة اطلاعا لا بأس به، بجواز زواج المسلمة بصاحب دين آخر سواء أكان الدين سماوياً أو وضعياً أو كان هذا الزوج ملحداً أو شيوعياً أو مرتداً، فكيف لأعمدة المدرسة التوفيقية وهم علماء كبار أن يخالفوا النصوص القطعية وإجماع العلماء على حرمة هذا الزواج وبطلانه.

فالإمام محمد عبده جزم بحرمة هذا النكاح عندّ تفسيره قول الله تعالى: ﴿ولا تَنكِحوُا المشركاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ ولأمةٌ مؤمَنَةٌ خيرٌ من مشركةٍ ولو أعجبَتْكمْ. ولا تُنكِحوُا المشركين حتى يُؤمنوا ولعبدٌ مؤمنٌ خير من مشركٍ ولو أعجبكُمْ. أولئك يدعون إلى النار. والله يدعو إلى الجنة والمغفرة بإذنه ويبين آياته للناس لَعَلَّهمُ يتذكرون﴾[٣].

يقول محمد عبده في تفسيره لهذه الآية ﴿ولا تُنكحِوا المشركين﴾ أي لا تزوجوهم المؤمنات ﴿حتى يؤمنوا﴾ فيصيروا أكفاء لهن ﴿ولعبد مؤمن خير من مشرك﴾ أي ولمملوك مؤمن خير من مشرك ﴿ولو أعجبكم﴾ المشرك بنسبه أو قوته أو ماله. وجملة القول أن هؤلاء الذين أشركوا وهم الذين بينكم وبينهم غاية الخلاف والتباين في الاعتقاد لا يجوز لكم أن تتصلوا بهم برابطة العهد لا بتزويجهم ولا بالتزوج منهم، وأما الكتابيات فقد جاء في سورة المائدة أنهن حل لنا، وسكت هناك عن تزويج الكتابي بالمسلمة وقالوا إنه على أصل المنع وأيدوه بالسنة والإجماع وهو القول الذي أرضاه»[٤]. وما رضي به الشيخ محمد عبده اختاره محمد رشيد رضا حيث انتصر لهذا الاختيار فجاء تفسيرهما للآية السالفة متطابقا[٥].

---

(١) المصدر نفسه، جـ٢، ص ٢٦٨.

(٢) المصدر نفسه، جـ٢، ص ٢٧٣.

(٣) سورة البقرة ا يـة (٢٢١).

(٤) الأعمال الكاملة مد عبد ، بتحقي وتقد محمد عمارة، جـ٤، ص ٥٨٤ – ٥٨٥.

(٥) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، جـ٢، ص ٢٨٢ – ٢٨٣.

وعن حكمة إباحة الشرع الزواج بالكتابيات مع تحريمه تزويج الكتابيين يقول:«ولكن قد يقال إن الأصل الإباحة في الجميع فجاء النص بتحريم المشركين والمشركات تغليظا لأمر الشرك ويحل الكتابيات تألفا لأهل الكتاب ليروا حسن معاملتنا وسهولة شريعتنا، وهذا إنما يظهر بالتزوج منهم لأن الرجل هو صاحب الولاية والسلطة على المرأة، فإذا هو أحسن معاملتها كان ذلك دليلا على أن ما هو عليه من الدين القويم، يدعو إلى الحق وإلى طريق مستقيم، والعدل بين المسلمين وغير المسلمين، وسعة الصدر في معاملة المخالفين، وأما تزويجهم بالمؤمنات فلا تظهر منه مثل هذه الفائدة لأن المرأة أسيرة الرجل لا سيما في ملل ليس للنساء فيها من الحقوق ما أعطاهن الإسلام – وأهل الكتاب وسائر الملل كذلك – فقد يصح أن يكون هذا هو المراد من النصين في السورتين[1]، وإذا قامت بعد ذلك أدلة من السنة أو الإجماع أو من التعليل الآني لمنع مناكحة أهل الشرك على تحريم تزويج الكتابي بالمسلمة فلها حكمها لا عملاً بالأصل أو نص الكتاب، بل عملاً بهذه الأدلة»[2].

وقد أجاد الدكتور حسان حتحوت، في إجابته عن استفهامات المسلمات المغتربات حول الزواج من كتابي، يقول حتحوت: «كذلك تسألنا الشابات المسلمات – ونحن في عصر التبرم والتحرر والمساواة – لماذا يباح للرجل أن يتزوج كتابية ولا يحل للمسلمة أن تتزوج من كتابي؟ وكيف يستقيم هذا مع ما تقولون من أن الإسلام أنصف النساء وجعلهن شقائق الرجال؟. ونقول، إن الإسلام كالمسيحية واليهودية يعتبر الرجل رأس الأسرة والمرأة قلبها في غير ما إخلال بالمساواة والشورى وكمال الاحترام وحسن العشرة. لا بد من رئيس كما أوضحنا في فصل سابق. فإذا كان الرئيس مسلما فإن دينه يعترف بدين الزوجة ويأمره باحترامه وبأن يكفل لها حريتها فيه فلا يمكن أن يقع عليها ظلم. أما إذا كان الرئيس يعتبر الإسلام فرية ومحمداً مدعيا فهنا يُخشى أن يقع على الزوجة الظلم.

ولنضرب مثلا بنهار رمضان والزوجة المسلمة صائمة لأنه حق الإسلام والزوج غير المسلم شبق يريد قضاء شهوته وهذا حقه، هنا يختلف الولاءان، ولاؤها لله وولاؤها للزوج. والزوج لا يؤمن بالإسلام»[3].

---

(١) سورة المائدة وسورة البقرة.

(٢) الأعمال الكاملة لمحمد عبده، جـ ٤، ص ٥٨٥.

(٣) د. حسان حتحوت، بهذا ألقى الله، ص ١٦٥، مؤسسة فهد المرزوق الصحفية للطباعة والنشر، الكويت، بدون تاريخ.

ولم يتزعزع مراد هوفمان أمام موجة اتهام الإسلام بالعنصرية والتمييز فثبت على الحق معلنا بأن «المسلمة لا تنكح إلا مسلما، بينما أباح القرآن للمسلم الزواج بالكتابيات من النصرانيات واليهوديات، كما في الآية الخامسة من سورة المائدة، تلك هي النتيجة الحتمية لعقد النكاح في الإسلام وشروطه.

والتي تخول للأب حق تربية الأولاد، ذكورا وإناثا، إذا تعدوا مرحلة الطفولة. في هذه الحالة لا تستطيع المسلمة (لو تزوجت مسيحي) منع زوجها المسيحي من تربيته لأطفالها تربية مسيحية»(١).

ويعد الدكتور حسن الترابي أبرز من شذ في هذه المسألة، من رموز التيارات الإسلامية الناشطة في الدعوة إلى تطبيق الشريعة. ولقد وجه إليه مراسل جريدة «الرأي العام» صراحة هذا السؤال:

- «يقال إنك بإفراطك في الفكر التجديدي أفتيت بفتاوى تجديدية، النص فيها صريح والإجماع منعقد على خلاف هذه الفتاوى، منها على سبيل المثال قولك بجواز أن تتزوج المرأة المسلمة من يهودي أو نصراني، فما ردك؟ فأجاب بقوله:

- أي نص؟ لا يعرف أحد نصاً يمنع المرأة المسلمة من أن تتزوج يهوديا أو نصرانياً.

- ورد عليه مراسل الصحيفة بقوله: وهل تجيز ذلك؟

فقال الترابي:

- أنا أحفظ القرآن الكريم كاملاً وأعرف السنة ولا أعرف نصاً يحرم ذلك حتى في زمن الرسول كانت ابنته متزوجة من قرشي، عزلها عنه النبي ولم يطلقها منه. ولما عاد إلى الإسلام بنيا بالعقد السابق نفسه. أنا لا أشجع المسلمات أن يتزوجن من غير المسلمين. هذا أمر آخر. لكن أنا أتحدث دائما عن الموروثات التي يحملها الناس وأصبحوا يتناقلونها كالمسجلات، ويصفون هذه الموروثات بالإجماع. هذه الكلمة يحتج بها الفقهاء دائما يقولون أجمع على ذلك الفقهاء وشذ فلان وهذا يستوجب فتك هذا المرتد! ولكن أين النص في هذه المسألة؟ ثمة قضايا فيها خلاف. لا شك في ذلك. وهذه فيها سعة ومرونة، ويختار الإنسان المجتهد منها ما يظنه الصواب»(٢).

---

(١) الإسلام كبديل، ص ١٩٩.

(٢) جريدة «الرأي العام» الكويتية، العدد (١٠٥٥٤)، الثلاثاء ١٤ مايو ١٩٩٦م، وأنبه إلى أنني قمت بحواره في الجانب الشرعي والفكري.

ويعد هذا تطوراً خطيراً في فكر الترابي، وإذا كان البعض يلتمس له العذر، في فتواه القديمة، في أميركا بجواز بقاء الأميركية إذا أشهرت إسلامها، مع زوجها الذي لم يسلم(1)، فإنه في رأيه الجديد يبيح للمسلمة ابتداء زواجها بالكتابي، وهذا ما لا يقره عليه مسلم ولا يقبله اجتهاد.

تقييم اجتهادات التوفيقيين ومزيد بيان:

إن ما رجحه فقهاء المدرسة التوفيقية، محمد عبده ورشيد رضا من حرمة زواج المسلمة بغير المسلم بلا استثناء سواء أكان الرجل كتابيا أم مشركا وثنياً أم ملحدا دهريا، هو الحق الذي أجمعت عليه الأمة(2). ولما وقعت حوادث فردية في بعض بلاد المسلمين فتزوجت مسلمة بكتابي كافر كما حصل في سنغافورة وأندونيسيا، جهلا منهن بالحكم الشرعي، أو خضوعا لدعاوى التسامح الديني، قام المجمع الفقهي الإسلامي العالمي في التصدي السريع لهذا الاختراق العلماني والعقدي فأصدر قرارا مجمعاً عليه عام ١٤٠١هـ بشأن حرمة زواج كتابي بمسلمة(3).

هذا الاجماع القديم والحديث يستلزم بطلاناً تلقائياً مطلقاً لهذا الزواج، «ولا ينقلب صحيحاً بإسلام الرجل حتى يجدد العقد بعد إقراره بالإسلام، وإن دخل بها فهو سفاح، وإن أنجبت منه ولداً لم يثبت له نسب، ومن واجب المسلمين المسارعة إلى التفريق بينهما بوسائل ممكنة، ولا تثبت للمرأة عدة، لأن هذا الزواج باطل أصلا فكأن لم يكن»(4).

ومستند الإجماع أولا من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ولا تُنكِحُوا المشركين حتى يُؤْمِنُوا﴾(5).

---

(1) انظر: رو هذهلفتو وما لابسها من ردود أفعال، كتاب: في فقه الأقليات المسلمة (حياة المسلمين وسـ المجتمعات الأخر)، للدكتور يوسف القرضاوي، ص ١٠٦، دار الشروق، القاهرة، ط الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

(2) انظر: المدونة الكبر ، جـ٢، ص ٢٩٧، و كتاب الأم لـ مام الشافعي، جـ٥، ص ٥، والمغنى والشر الكبير لابن قدامة المقدسي، جـ٧، ص ٥٣٣، وحاشية ابن عابدين، جـ٣، ص ٥٥٥، والمحلى لابن حزم، جـ٩، ص ١٩.

(3) مـ لة «رابطة العالم الإسلامي»، العدد الثاني، السنة الثانية والعشرون، صفر ١٤٠٤هـ، ص ٥٤.

(4) سورحمن هدايات، التعايـ بين المسلمين و يرهم داخل دولة واحدة، رسالة دكتوراه اشرا أ.د. محمد عبدالرحمن مندور، ص ١٣٢، وانظر: العقوبة التعزيرية للمرأة والولي والزوج الكافر عند الفقهاء في حال حصول هذا الزواج في بلاد المسلمين، في المصدر المذكور مع إحالته للمصادر الأصلية.

(5) سورة البقرة، الآية (٢٢١).

وقال سبحانه ﴿فإنْ عَلِمتُمُوهن مُؤمِنَاتٍ فلا تَرجِعُوهُنَّ إلى الكُفَّارِ لا هُنَّ حِلٌّ لَّهُم وَلا هُمْ يَحِلُّون لَهُنَّ .وءَاتُوهُم مَّا أَنفَقُواْ﴾[1]. تفيد الآيتان على وجه القطع حرمة زواج غير المسلم على العموم بمسلمة، لعدم ورود ما يخصصها من آية قرآنية أو سنة، والتكرار في قوله تعالى: ﴿لا هُنَّ حِلٌّ لَّهُم وَلا هُمْ يَحِلُّون لَهُنَّ﴾. يفيد التأكيد والمبالغة في الحرمة وقطع العلاقة بين المؤمنة والمشرك[2].

وقوله تعالى: ﴿وءَاتُوهُم مَّا أَنفَقُواْ﴾ أمر منه سبحانه برد المهر على الزوج الكافر إذا أسلمت زوجته وبقي هو على كفره، فلا يجمع خسران الزوجية والمالية عليه وهذا من سماحة الإسلام مع المشركين ووفائه بالعهد، وتحقيقه مبدأي العدالة والمساواة فمع إجراء التفريق إجراء التعويض للضرر[3].

ومنَ أدلة السنة النبوية، قوله صلى الله عليه وسلم: «الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه»[4]. فلا يجوز أن يعلو كافر على مسلمة، لأنه من باب علو الكفر على الإسلام، فالنكاح فيه معنى القوامة والرئاسة للرجل على المرأة، وأكد القرآن هذا النفي: ﴿ولن يجعَلَ اللهُ للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾[5].

وكلمة ﴿المؤمنين﴾ تشمل المؤمنات، فذكرها إنما يكون للتغليب. لهذا قال أبوسليمان الخطابي معلقا على قوله ﷺ: «إنما النساء شقائق الرجال»[6]. «إن الخطاب إذا ورد بلفظ الذكور كان خطاباً للنساء إلا مواضع الخصوص التي قامت أدلة التخصيص فيها»[7].

وقال ابن القيم: «وقد استقر في عرف الشارع أن الأحكام المذكورة بصيغة المذكر إذا أطلقت ولم تقترن بالمؤنث فإنها تتناول الرجال والنساء»[8].

ولقطعية هذا الحكم فإن المجامع الإسلامية رغم إقرارها ما تضمَّنه الإعلان العالمي

---

(١) سورة الممتحنة، آية (١٠).

(٢) التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم، ص ١٣٣.

(٣) انظر: تفسير القر بي، ١٨ ٦٢، وتفسير البحر المحيط ٨ ٢٥٧، تفسير الظلال ٦ ٣٥٤٦، وروائع البيان في تفسير آيات الأحكام، محمد علي الصابوني، جـ٢، ص ٥٥٧.

(٤) علقه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات، هل يصلى عليه، وهل يعرض على الصبي الإسلام، وانظر كلام ا اف ابن حجر في الفتح على ا دي ، جـ٣، ص ٢٦١.

(٥) سورة النساء، الآية (١٤١).

(٦) رواه أحمد في المسنَد ، جـ٦، ص ٢٥٦، وأبوداود، كتاب الطهارة، باب في الرجل يجد البلة في منامه، حدي رقم (٢٣٦)، والترمذي، كتاب الطهارة، حدي رقم (١١٣)، من حدي عائشة – رضي الله عنها –.

(٧) معالم السن على مختصر أبي داود (١ ١٦١).

(٨) اعلام الموقعين ١ ٩٢.

لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٤٨م، إلا أنها تحفظت على مواد ثلاث فقط أولها المادة السادسة عشرة المتعلقة بحق الرجل والمرأة في التزويج وحريتهما في تكوين أسرة من غير تقييد بسبب الجنس أو السن أو الدين لأنها تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية التي تمنع زواج المسلمة بغير المسلم[١]، وعامة المفكرين والفقهاء والمعاصرين على هذا الرأي بمن فيهم المتعاطفون مع رواد المدرسة التوفيقية. فأما الشيخ محمد الغزالي - وهو من المدافعين عن محمد عبده ورشيد رضا - فإنه يبدي رأيه الغاضب بقوله: «لقد سجلت أجهزة الإحصاء في فرنسا أن هناك ١٠٠٢ امرأة مسلمة تزوجن من فرنسيين، وذلك سنة ١٩٨١م... إن خسائرنا من الاستعمار الثقافي أضعاف خسائرنا من الاستعمار العسكري، والمؤسف أن الانحدار مطرد، ثم إن ما وقع لا يسمى زواجا! إنه سفاح وليس نكاحا!!»[٢].

بل إن الغزالي يتشدد فيما هو مباح في أصله، أي زواج المسلم من الكتابية.

فيقول تحت عنوان «الزواج من الأجنبيات»: «نصحته عندما أزمع الهجرة إلى خارج البلاد أن يتزوج قبل سفره من امرأة مسلمة! وقلت له: تحفظ بذلك دينك وتصون مروءتك وتتحصن من الفتن التي تتهمر في مدن أوروبا وأميركا لا يكاد ينجو منها أحد...! أجابني بفتور...»[٣].

وأما الشيخ يوسف القرضاوي فقد وجه إليه سؤال يقول صاحبه: «تقدم إلى خطبة ابنتي شاب عرفت من تاريخه أنه شيوعي، وما زال مصراً على شيوعيته، فهل يجوز لي شرعاً أن أزوجه ابنتي، نظرا لأنه - من الناحية الرسمية - يدين بالإسلام وأسرته مسلمة، ويحمل اسما إسلاميا، أم يجب علي أن أرفضه لفساد عقيدته؟».

وبعد أن شرح القرضاوي العقيدة الشيوعية ومستلزماتها، قال: «وإذا كان الإسلام لم يجز للمسلمة أن تتزوج بأحد من أهل الكتاب - نصراني أو يهودي - مع أن الكتابي مؤمن بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر في الجملة، فكيف يجيز أن تتزوج رجلا لا يدين بألوهية ولا نبوة ولا قيامة ولا حساب»[٤].

---

(١) العالم العربي والإسلامي وحقوق الإنسان، أعمال الندوة التي نظمها مركز الدراسات العربي - الأوروبي بالتعاون مع هيئات أخرى، بتاريخ ٢٨/٩/٢٠٠٠م في جنيف، ط الأولى، ٨/١١/٢٠٠٠، ص ١٣٢.

(٢) الحق المر، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٨م، ص ٣٥.

(٣) انظر: الحوار بتمامه الذي يكشف عن مدى حرص ووعي الشيخ الغزالي بواقع الغرب وخبرة الحياة، ومصلحة الأسرة المسلمة، وهو حوار قصير وبليغ حري بن يقرأ أو يوزع على كل طلاب البعوث إلى الغرب. انظر : كتابه (قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة)، ص ٢٠٣ - ٢٠٤، دار الشروق، القاهرة، ط السادسة، ١٩٩٦م.

(٤) فتاوى معاصرة، ص ٤٥١، دار القلم، الكويت، ط الثالثة ١٩٨٧م، وتتميما للفائدة والمقارنة مع الشيخ الغزالي، انظر فتوى في زواج المسلم بغير المسلمة، في نفس الكتاب، ص ٤٦٢ - ٤٧٦، لتقف على القيود التي يجب مراعاتها عند الزواج منم الكتابية، ومحاذير هذا الزواج مع إباحته، إضافة إلى التفصيل في زواج المسلم من المشركة والملحدة والمرتدة والبهائية.

ونكتفي بهذا القدر من إيراد أقوال المشاهير في هذه الشبهة، وللوقوف على معرفة المزيد من حكمة التشريع في هذا التحريم إضافة على ما أوردناه من كلام التوفيقيين والقريبين منهم فإننا نحيل من أراد المزيد إلى مكان وجود هذه المادة[1].

وخلاصة ما يمكن أن نرد به افتراءات العلمانيين في زعمهم بتحيز الإسلام للرجل على حساب المرأة، لأنه أباح له الزواج بمن هي على غير دينه، بينما حرمها من هذا الحق هو أن الدين يهدف من هذا التشريع إلى حماية مشاعر المرأة وحماية العلاقات الأسرية، ولو كان تفضيلا للرجل لسمح له بالزواج من مشركة[2]. ولما حرم عليه التزوج من امرأة مرتدة ولو كانت ردتها إلى النصرانية أو اليهودية، لأن المرتد لا يجوز إقراره على ردته، ويجب معاقبته، على خلاف بين أهل العلم في عقوبة المرتدة أهو القتل أم الحبس»[3]. وأكثر من ذلك فإن الزوجة المسلمة بالأصالة إذا ارتدت عن دينها إلى دين آخر، سواء كان سماويا أو وضعيا أو أنكرت الأديان وتعلمنت أو ألحدت، فإن زواجها من زوجها ينفسخ من غير قضاء[4].

فالمسألة توقيفية على الشرع وهذا الحكم جزء من بناء متكامل ومترابط من الأحكام والعقلية التي تتعامل مع الإسلام بطريق الانتقاء التعسفي للأحكام ستتعب كثيرا وستكتشف تناقضها مرة بعد أخرى.

---

(١) انظر: د.محمود محمد بابللي، زواج المسلمة بغير المسلم وحكمة تحر ﻫ، سلسلة دعوة الحق، مكة المكرمة، رابطة العالم الإسلامي، السنة الرابعة عشرة، جمادى الآخر ١٤١٦هـ ص ٦٩، وأبوالأعلى المودودي، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، ص ١٢٧، دار القلم، الكويت، ط الثانية، ١٩٧٤م، وسُورحَمن هِدايات، التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم، ص ١٣٤ - ١٣٥، ومجلة الفرحة (مجلة أسرية)، مقال: جاسم المطوع، عدد ( ).

(٢) محمد عبدالملك المتوكل، الإسلام وحقوق الإنسان، مجلة المستقبل العربي، السنة ١٩، العدد (٢١٦)، فبراير ١٩٩٧م.

(٣) د. عمر الأشقر، أحكام الزواج في ضوء الكتاب والسنة، دار النفائس، الأردن، ط الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

(٤) انظر: علي حسب الله، الفرقة بين الزوجين وما يتعلق بها من عدة ونسب، دار الفكر العربي، ط الأولى، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م.

المطلب الخامس

تغيير بعض الأنظمة قوانين الأحوال الشخصية في التعدد تأثراً بالعلمانية

تغيير قوانين الأحوال الشخصية

تتفاوت الدول الإسلامية في تبني العلمانية منهجاً للحياة، السياسية والاقتصادية والتعليمية، وكان آخر معقل احتاطت الأنظمة في الاقتراب منه هو أحكام الأحوال الشخصية.

وقبل أن تغامر بعض الدول بما اصطلحوا عليه تعديل قوانين الأحوال الشخصية، ارتفعت في العالم العربي أصوات علمانية متطرفة درست في الغرب وتأثرت به وتبنت علمانيته، فأصبح بعضهم يقوم بدور السفير المتطوع يروج لبضاعة مولاه.

فقبل أن يصدر علي عبدالرازق كتابه «الإسلام وأصول الحكم» عام ١٩٢٥م، ويروج لعلمانية الدولة، ويزيح الأحكام الشرعية عن نظام الحكم، قبل ذلك بسنتين تقريباً، كتب علماني يسمى محمود عزمي[١]، مقالات نشرها عام ١٩٢٢ في «الأهرام» و«الاستقلال» يدعو من خلالها إلى «علمنة القوانين» وإلى التشكيك في بعض الأحكام الشرعية المتعلقة بالأحوال الشخصية، مما أثار ثائرة المثقفين المحافظين الذين تصدوا لها بالنقد العنيف[٢].

ومع بداية تشكل الحركات النسائية، وتكوين منظمات خاصة بها كان تعديل قوانين الأحوال الشخصية بنداً أساسياً من بنود البرامج التي قدمتها هذه المنظمات وطالبت الحكومات بتحقيقها، وكان التنصيص على منع تعدد الزوجات مطلباً ثابتاً في برامجها، تقول هدى شعراوي، رئيسة الاتحاد النسائي المصري عام ١٩٢٣م، في الجانب النسائي من برنامجها «في مجال التعليم المطالبة بجعل الوظائف الإشرافية للمرأة والمطالبة بحقوقها المهضومة... وضع قانون يمنع تعدد الزوجات...»[٣].

أما منظمة بنت النيل، التي كانت رئيستها «درية شفيق» عام ١٩٤٥ فكان محور برنامجها: محو الأمية، تعديل قانون الأحوال الشخصية[٤]... وفي عام ١٩٧٤ عقد في بيروت مؤتمر

(١) درس محمود عزمي، الحقوق في فرنسا، ووقع تحت تأثير أستاذه «لامبير» Lambert الذي أقنعه بأن «الربا» المحرم في الإسلام هو أحد العناصر الأساسية في النمو الاقتصادي... ومن منطلق تفكيره العلماني وتأثره بالفكر الليبرالي الغربي، انتقد عزمي البند الذي نص في دستور مصر عام ١٩٢٣م على أن دين الدولة الإسلام، ووصفه بالبند المشؤوم.

انظر: الصراع بين التيارين الديني والتيار العلماني في الفكر الغربي الحديث والمعاصر للدكتور محمد كامل ضاهر، ص ٢٥٩ - ٢٦٠، دار البيروني للنشر، ط الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، وترجمته في الإعلام للزركلي، جـ٧، ص ١٧٧.

(٢) الصراع بين التيارين الديني والتيار العلماني، ص ٢٥٩ - ٢٦٠.

(٣) أمل كامل بيومي السبكي، الحركة النسائية في مصر ما بين الثورتين، ص ١٠٦، ١٩١٩ و١٩٥٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦.

(٤) دلال البرزي، المرأة في العمل الأهلي العربي، نشر ضمن بحوث «المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر»، إصدار مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٩، ص ١٢٩.

تحت عنوان «وضع المرأة في دساتير الأقطار العربية» في ضوء الاتفاقات الدولية التي اعترفت بها هيئة الأمم المتحدة، اشترك فيه ممثلو اثني عشر قطراً عربياً، ناقش المؤتمرون فيه القضايا التالية: المرأة وقوانين الأحوال الشخصية، المرأة والعمل، المرأة والسياسة.

وصدرت عن المؤتمر توصيات تناولت مسائل عديدة منها التوصية الرابعة (منع تعدد الزوجات)، والخامسة (إعطاء المرأة حق الطلاق عند زواج الرجل ثانية»[1].

وفي سورية صدر عام ١٩٧١ مرسوم رقم ١٢١ بإنشاء الاتحاد النسائي العام، وأعلن عن أهداف إنشائية، ثم حدد مهماته وكان البند الثاني «تعديل قانون الأحوال الشخصية»[2].

وتتابعت دعوات حث الحكومات ودفعها على تغيير قوانين الأحوال الشخصية، مقرونة بتعليل هذه المطالبة تارة بحجة رفع الظلم عن المرأة وتحقيق مبدأ المساواة بين الجنسين في الحقوق، وتارة بحجة استنفاد صلاحية هذه القوانين لواقعنا المعاصر وجمودها عن مسايرة حركة التحديث، وتفاوتت هذه الدعوات في مطالبتها بالتعديل، فمنهم من طالب بالتعديل الجزئي وكان مبدأ إلغاء أو تقييد تعدد الزوجات وجعل الطلاق بيد القضاء أكثر قضيتين مثارتين لدى دعاة تغريب قوانين الأحوال الشخصية، أما الغلاة منهم فقد دعوا إلى إلغاء نظام الأحوال الشخصية بأكمله، وهذا لا يتحقق إلا إذا استبدلت الدولة النظام الفقهي القديم: بـ «مرجعية جديدة تنهض على المدني وحده، وإلى أن تصل إلى إسقاط مادة دين الدولة نهائيا من الدستور فإن المدني وحده يتمثل في أرقى شكل له فيما يخص حقوق المرأة، وهو الاتفاقية الدولية لإلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة»[3].

وهشام جعيط يشير صراحة إلى تخليص قوانين الأحوال الشخصية من التنصيصات القرآنية، وقطعا فإن البديل ما يذكره سائر العلمانيين «النظام العالمي»، يقول: «يجب أن يركز الجهد على المجال الكبير لقانون الأحوال الشخصية الذي ما زال خاضعا لصبغة عتيقة وتنصيصات قرآنية. يلزمنا الآن تخليص ما يعرف بقوانين الميراث وتشريع الزواج، وحتى

---

(١) علي شلق، التطور التاريخي لأوضاع المرأة العربية في الوطن العربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية تحت عنوان «المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية»، بيروت، ط الأولى، ١٩٨٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٣) فريدة النقاش، حقوق المرأة بين الفقهي والمدني، ضمن «أبحاث مؤتمر مائة عام على تحرير المرأة»، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، أكتوبر ١٩٩٩م، جـ٢، ص ٢٠٢.

الجنسي، من عبء الفقه وإخضاعه لمقولات العقل العالمي»[1].

وإذا كان إصدار قانون تأمين يمثل الثورية في نظر دعاة الاشتراكية العربية، فإن جورج طرابيشي لفرط حماسته لضرورة تغيير كابوس التخلف (قوانين الأحوال الشخصية) يمثل عنده خطط أكثر ثورية من سواها من الإنجازات يقول: «إن إصدار قانون تقدمي جديد للأحوال الشخصية يبدو من أكثر من زاوية أخطر وأجرأ وأكثر ثورية من إصدار قانون تأميم»[2].

بهذا النفس يتكلم هؤلاء القوم عن الأحكام الشرعية، والتأميم يرتبط تحقيقه بالتخلص من نفوذ الاستعمار على البلاد أو من تبعاته ومظاهره، فأي صورة تلك الماثلة في أذهان العلمانيين الذين يرون في تصفية الحساب مع نظام الأحوال الشخصية الشرعي إنجازاً يفوق إصدار قانون تأميم!!!

❖ محاولات حكومية لمنع التعدد أو تقييده:

مجموع تلك الحملات على مختلف الصعد وبشتى الوسائل المتاحة كتابات، مؤتمرات، ندوات، أفراد، مؤسسات، مع ما تلقاه تلك الدعوات من تشجيع دولي، على مستوى الأنظمة الغربية، والمراكز الثقافية المهتمة بالشرق. فكانت هناك محاولات عديدة نعرض لها باختصار.

□ في مصر:

في أكتوبر عام ١٩٢٦م شكلت لجنة قدمت مشروعاً يشتمل على مقترحات تتضمن تقييد تعدد الزواج قضائيا بقيدين هما: العدالة بين الزوجات، والقدرة على الإنفاق، ولكن بعد الفحص والتمحيص والمجاوبات المختلفة بين رجال الفقه ورجال الشورى رأى أولياء الأمر العدول عن ذلك، وجاء المرسوم بقانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ خاليا منه.

وفي سنة ١٩٤٣، حاول وزير الشؤون الاجتماعية المصرية أن يحيي المشروع الذي رُفِض ظناً منه أنه يصلح للحياة، ولكنه سرعان ما عدل عنه.

---

(١) هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، ص ١١٥، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٤م.

(٢) جورج طرابيشي، المرأة والاشتراكية، ص ١١، دار الآداب، بيروت، ١٩٧٣م.

ثم جاء بعد ذلك وزير آخر، وجعل من أعظم ما يعنى به هذه المسألة، فأعاد نشر ذلك المشروع، وهمّ بأن يقدمه لدار النيابة ليأخذ مجراه ولكنه بعد أن خطا بعض الخطوات، ونُبِّه إلى ما فيه من أخطار اجتماعية[1]، أعاده إلى حيث كان، وبعد أن طبع الشيخ محمد أبوزهرة أكبر المتصدين لهذا المشروع كتابه «محاضرات في عقد الزواج وآثاره»، أُعيد الجدل مرة أُخرى في عام ١٩٦١م، على صفحات الصحف، وقد أيدت عناصر مختلفة منع التعدد أو وضع القيود له، وعارضه علماء الإسلام وعلى رأسهم العلامة الشيخ أبوزهرة معارضة قوية[2].

▫ في سورية:

وقد أخذ قانون الأحوال الشخصية السوري بنحو ذلك إذ نص في المادة السابعة منه على أن «للقاضي أن لا يأذن للمتزوج بأن يتزوج على امرأته إذ تحقق أنه غير قادر على نفقتها» وورد في المذكرة الإيضاحية عن هذه المادة «ولما كان إباحة التعدد مشروطا فيها شرعاً المقدرة على الإنفاق على الزوجات جميعاً، وكان المشرع قد أخذ بقول من قال بالتفريق لعدم الإنفاق فقد منع زواج المتزوج مرة ثانية إذا كان لا يستطيع الإنفاق بناء على قاعدة سد الذرائع»[3].

▫ في العراق:

كما نص التشريع العراقي للأحوال الشخصية في المادة الرابعة منه على أنه «لا يجوز الزواج بأكثر من واحدة إلا بإذن القاضي، ويشترط لإعطاء الإذن تحقق الشرطين الآتيين:

(أ) أن تكون للزوج كفاية مالية لإعالة أكثر من زوجة واحدة.

(ب) أن تكون هناك مصلحة مشروعة.

ونص في المادة الخامسة على أنه «إذا خيف عدم العدل بين الزوجات فلا يجوز التعدد، ويترك تقدير ذلك للقاضي».

---

(١) كان العلامة محمد أبوزهرة، من الذين بادروا بالتنبيه على هذه الأخطار الاجتماعية والمثالب المترتبة عليه، في مقالات سجلها في مجلة القانون والاقتصاد في العددين الأول والثاني للسنة الخامسة عشرة. انظر: المرأة بين الفقه والقانون، للدكتور مصطفى السباعي، دار الوراق، المكتب الإسلامي، ط الثامنة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

(٢) المصدرر نفسه، ص ٨٨.

(٣)، محمد بلتاجي، مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، ص ٢٢٤.

ونصت المادة السادسة منه على أن «كل من أجرى عقدا بالزواج بأكثر من واحدة خلافا لما ذُكر في الفقرتين ٤، ٥ يعاقب بالحبس مدة لا تزيد على سنة، أو بالغرامة بما لا يزيد على مائة دينار، أو بهما(١).

▫ جمهورية اليمن الديموقراطية:

أما قانون الأسرة الصادر سنة ١٩٧٤م في جمهورية اليمن الديموقراطية فقد جاء ضمن مواده «يمنع الزواج من امرأة ثانية، إلا بإذن خطي من المحكمة المختصة، وليس للمحكمة منح الإذن إلا إذا ثبت لديها أحد أمرين: عقم الزوجة بتقرير طبي شرط ألا يكون الزوج عالماً بذلك قبل الزواج، أو إصابة الزوجة بمرض مزمن أو معدٍ غير قابل للشفاء، وللمرأة حق الطعن بإذن المحكمة وللزوجة الأولى حق طلب التفريق القضائي»(٢).

▫ في تونس:

إذا كانت القيود التي أُقتُرِحت وأقرتها بعض الحكومات المسلمة، تنطلق من اجتهادات فقهية ضعيفة أو مرجوحة تأثراً بإجتهادات المدرسة التوفيقية، كما حصل في مصر على يد تلامذة محمد عبده، أو تعبيراً عن الإعجاب والافتتان بالدساتير الأوروبية، كما هو الحال في معظم الأنظمة الإسلامية، فإن الوضع بالنسبة لتونس لم يكن تعديلا للقانون وإنما اقتلاعاً جذرياً لأحكام إسلامية قطعية، من خلال قانون الأحوال الشخصية الصادر عام ١٩٥٧م، والذي بدأ العمل به في شهر يناير من نفس العام، ويقوم التغيير التونسي على أمرين:

الأول: منع تعدد الزوجات منعاً مطلقاً من غير قيد ولا شرط.

الثاني: منع الطلاق إلا أمام القاضي بصيغة «لا يقع الطلاق إلا لدى المحكمة».

ونرجئ الحديث عن الطلاق في موضعه، والإلحاد بآيات الله أظهر ما يكون في التغيير الأول، والذي جاء بصيغته القانونية كما نصت المادة (١٨) كما يلي:

«تعدد الزوجات ممنوع، والتزوج بأكثر من واحدة يستوجب عقابا بالسجن مدة عام، وبخطية(٣) قدرها (٢٤٠٠٠) فرنك أو بإحدى العقوبتين فقط»(٤).

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(٢) المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط أولى، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٠٧.

(٣) خطية: يعني غرامة.

(٤) محمد أبوزهرة، تنظيم الأسرة وتنظيم النسل، ص ٥٠، دار الفكر العربي، بدون بيانات أخرى.

▫ ترحيب علماني:

كان لقرار الحكومة التونسية منع التعدد صدى مختلف الأثر، فقد شعرت الشعوب الإسلامية بالأسف على هذا الإجراء القهري، في إسقاط حكم شرعي، ورأوا فيه جرأة غير مسبوقة وتحدٍ سافر ليس للدين فحسب، ولكن للشعوب التي أحست أنها ما لبثت أن خرجت من الاستعمار الخارجي حتى بوغتوا بقوانينه العلمانية تفرض عليهم من قبل سفرائهم بالولاء.

أما في الأوساط الاستعمارية والنسائية التغريبية وأصحاب دعوات علمنة المجتمع والقوانين فَتَلَقَّىَ القرار بالترحيب الكبير وعُدَّ قفزة تقدمية في سبيل تحرير المرأة التونسية يحمل في طياته بشائر تعميم التجربة على الأقطار الإسلامية الأخرى.

فأصحاب الاتجاه العلماني لم يُخفوا هذه المشاعر وإنما صرحوا بها، يقول الدكتور عزيز العظمة: «أما تونس فقد أنجزت أكثر تقنين للأحوال الشخصية تقدماً في الوطن العربي»(١).

وتعتبر منيرة أحمد فخرو، قوانين الأحوال الشخصية العربية قاصرة عن تلبية حاجات المرأة العصرية، باستثناء قانون الأحوال الشخصية التونسي «الذي يبقى أفضلها على الإطلاق وأكثرها اقتراباً من تحقيق المساواة بين الجنسين في قضايا الأسرة والأحوال الشخصية»(٢).

وتصريح الباحثة بأن التعديل التونسي أكثر القوانين العربية اقتراباً في تحقيق المساواة، يدل على الطموح المتعلق بتغييرات أكبر في قوانين الأحوال الشخصية كي ينتقل التقنين العلماني لقوانين الأسرة من الاقتراب إلى التطابق مع ما يقره الغرب عبر مؤتمراته وإعلاناته العالمية عن أنواع الحقوق من خلال منظوره العلماني، وبتفصيل أكثر تُفصح حفيظة شقير ذلك الطموح العلماني في مزيد من التغيير لقوانين الأحوال الشخصية مرورا عبر بوابة التجربة التونسية تقول: «إن التشريع التونسي يختص ببعض المكاسب بالنسبة للمرأة – إلغاء تعدد الزوجات، الطلاق القضائي، إباحة الإجهاض، التبني، معاقبة الزنا بالعقوبات نفسها

---

(١) العلمانية من منظور مختلف، ص ٨٨.

(٢) منيرة أحمد فخرو، المرأة الخليجية في ظل الشريعة، جـ٢، ص ٢٥٨، ضمن أبحاث مؤتمر «مائة عام على تحرير المرأة»، إصدار المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٣ – ٢٨، ١٩٩٩م.

بالنسبة للجنسين. هذه المكاسب تبقى منقوصة، ويستلزم نضالات من أجل دعمها بتحقيق المساواة بين الجنسين في العلاقات الزوجية، والاعتراف بالسلطة العائلية عوضا عن السلطة الأبوية»[1].

والمقصود بالسلطة الأبوية في عرفها مبدأ القوامة الذي خصه القرآن الكريم بالرجل، «ومن أجل تحقيق هذا فإن الإصلاحات القانونية تبقى غير كافية وتستوجب تغييراً في العقليات، هذا التغيير الذي يظل مربوطاً بتغييرات اجتماعية لازمة ونظرة جديدة للمرأة مملوءة بالثقة»[2].

وهل هذا التغيير للمجتمع والنظرة الجديدة للمرأة شيء غير علمنة الحياة والعقليات؟!.

ويدعو علمانيو الخليج مجتمعاتهم إلى اللحاق بالركب التونسي فيما يتعلق بقانون تعدد الزوجات وغيره[3]، من القوانين الأسرية ويشرك صاحب هذه الدعوة «باقر سلمان النجار» دولاً عربية أخرى مثل الصومال والعراق واليمن الديموقراطي، ضمن المجموعة الأولى، حسب تقسيمه لوحدات المجتمع العربي من حيث موقفها من المرأة إلى ثلاث مجموعات.

وذلك لأنها «تبنت أنظمة اجتماعية متقدمة على صعيد المرأة تماثل في ذلك بعض أنظمة التشريعات الغربية، وهي على وجه التحديد التشريعات الأسرية»[4].

ولماذا التأكيد على الاحتذاء بتونس أكثر من سواها، يجيب الباحث «هي البلد العربي الأكثر أخذا بنموذج التغريب»[5].

فالعلمانيون متفقون على إيجابية التعديلات التونسية بالنسبة لهم وللمجتمعات العربية، كما أنهم لا يخفون قناعاتهم بأن الإجراء التونسي متأثر بالغرب، ومن ثم فهو تغريب لدستور الدولة، فقد مَسَّ أصعب ما يمكن أن يحرف وهو الأحوال الشخصية، لكن ثمة رأي لعلماني

(١، ٢) دراسات مقارنة للقوانين الخاصة بالمرأة والأسرة في المغرب العربي (تونس والمغرب والجزائر)، ص ١٠٥، ضمن بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان «المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية»، بيروت، ط الأولى، ١٩٨٢م.

(٣) د. باقر سلمان النجار، المرأة في الخليج العربي وتحولات الحداثة العسيرة، ص ٩٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط الأولى ٢٠٠٠م.

(٤) د. باقر سلمان النجار، الحقوق الاجتماعية للمرأة العربية، مجلة المستقبل العربي، السنة ١١، العدد ١٢٠، فبراير ١٩٨٩م، ص ٨٧ - ١٠٣، وهو في الأصل بحث قدم إلى: ندوة الخبراء حول المرأة العربية والتغيرات الاجتماعية والثقافية، القاهرة، ١٣ - ١٥ يناير ١٩٨٧م. والبحث منشور في كتاب (المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر)، إصدار مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٩م.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

مادي النزعة، فيه من الالتواء والتلون ما يخرجه من دائرة جموع العلمانيين لا من ناحية الترحيب بالمشروع التونسي الجديد، ولكن من ناحية، اعتباره هذا التغيير المانع لتعدد الزوجات، يمكن أن يكون اجتهاداً شرعياً في فهم النصوص التي تُكوِّن القواعد العامة للشريعة، ومقاصدها الكلية تقف مع خطيئة التعديل التونسي. فإذا كان تعدد الزوجات «حكم» شرعي و«العدل» مبدأ شرعي، فإن الاجتهاد يقتضي إذا تعارض الحكم مع المبدأ أن يقدم المبدأ ولا بد من التضحية بالحكم. وبهذا يكاد القرآن على حسب فلسفة أبوزيد «في تطور سياقه الداخلي يحرم بطريقة ضمنية - أو بدلالة المسكوت عنه - تعدد الزوجات»(١).

قدم أبوزيد هذه الدراسة حول آيات تعدد الزوجات، ليتوصل إلى مدى صحة اتهام الإسلاميين هذه الأحكام بالعلمانية يقول: «ويكفينا هنا محاولة اكتشاف مدى العلمانية المنسوبة إلى نظام بورقيبة»(٢).

مع أنه قبل نصه هذا بسطرين يقول: «ويستند الإسلاميون التونسيون إلى تجربة بورقيبة في تونس، ويستشهدون بكثير من الوقائع الدالة على معاداته للرموز الإسلامية، مثل هجومه الساخر على الزي الإسلامي ومجاهرته بالإفطار في شهر رمضان...»(٣).

ويعود في آخر بحثه ليؤكد قائلا: «السؤال الذي نختتم به هذا التحليل: هل حقق قانون الأحوال الشخصية التونسي النقلة العلمانية التي يوهمنا الإسلاميون أن بورقيبة حولها؟ واقع الأمر أن أطروحة الإسلاميين حول بورقيبة وعبدالناصر تنطوي على نوع من المغالطات التي يصعب تقبلها. أهم هذه المغالطات الربط - في حالة بورقيبة - بين سلوكه الشخصي وبعض آرائه وبين العلمانية... إن مجاهرة بورقيبة بالإفطار في رمضان - إن صح أنه حدث - سلوك غير لائق من رئيس دولة يدين مواطنوها بالإسلام دينا وعقيدة.

إنه سلوك، يدل على مراهقة فكرية لا علاقة لها بأي منظور جاد حقيقي للحياة، ناهيك بأن يكون سلوكاً معبراً عن علمانية في الفكر، تلك هي المغالطة الكبرى التي تسعى إلى تشويه العلمانية»(٤).

وليس الأمر كما يحاول أن يوهم أبوزيد قرَّاءه، بأن المسألة سلوك شخصي لحاكم، بل كان

---

(١) نصر حامد أبوزيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ص ٢٩٠.

(٢، ٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٤، ٣٠٥.

ذلك عن خبث طوية، وقناعة بأن الصيام عنصر شلل للحياة الاقتصادية والإنتاجية لجمهور الصائمين، وقد عزز ذلك المفهوم أحد العلمانيين بدراسات ميدانية، للإيحاء بسلبية أركان الإسلام[1].

ثم يرتكب مغالطة في حديثه عمّا يعتبره مغالطة فيقول: «المغالطة الثانية والأخطر في أطروحة الإسلاميين وهي الربط الميكانيكي بين «العلمانية» ومعاداة الأديان، وبينها وبين الإلحاد»[2]، كما يرفض مقولة اختصار العلمانية «بفصل الدين عن الدولة» أو «فصل الدين عن الحياة» ويقول كلتا العبارتين مخادعتان إلى حد كبير، وقد بحثنا الموضوع في الفصل الأول من الرسالة.

وفي آخر صفحة من كتابه يقفل بحثه بالنتيجة النهائية فيما يلح عليه من عدم علمانية التعطيل التونسي لتعدد الزوجات وغيرها، فقال: «في سياق هذه المناهضة يأتي الهجوم على بعض التشريعات التي حللناها فيما سبق رغم جزئيتها ونقصها. هل تندرج هذه التشريعات داخل إطار العلمانية، أي التحرر من سلطة التأويلات الحرفية للنصوص الدينية؟ الإجابة بالقطع هي النفي. ليس دفاعاً عن إسلامية هذه التشريعات، لأن التشريعات التي تحاول السير في اتجاه التقدم نحو إقرار حقوق الإنسان لا تحتاج إلى دفاع أصلا، ناهيك أن تحتاج إلى تبرير. إن بين تلك التشريعات وبين العلمانية بوناً شاسعاً، هو البون بين توجهات النخبة الحاكمة في عالمنا العربي للتبعية للغرب، في استيراد التكنولوجيا وآليات السوق، وبين الوقوف بحزم ضد التأثر بمنجزاته الفكرية الإنسانية التي تقف وراء إنجازاته العلمية والتكنولوجية، كـ «الديموقراطية» و«حقوق الإنسان».

تلك هي الغايات التي يجب أن نسعى إليها، ولا وصول إليها إلا من خلال «علمانية» حقيقية لا تنفي الآخر، ولا تحاكم الفكر، بل تحرر العقل من أسر الحلول الجاهزة، سواء استوردت تلك الحلول من الماضي/التراث، أم استوردت من الجانب الآخر من البحر المتوسط»[3].

وأبوزيد في ختمه بحثه بهذه النتيجة التي ينفي فيها علمانية التعطيل التونسي لأحكام العلاقات الأسرية القطعية يمارس – شعر أم لم يشعر –، سلوكاً علمانياً يتدثر في جانبه

---

(١) انظر: عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، ص ٢٧٨.

(٢) دوائر الخوف، ص ٣٠٥ – ٣٠٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٨ – ٣٠٩.

الأول بالتضليل المبين، فهو بعد استنتاجه بأن منع تعدد الزوجات وتحريمه يمثل وجهاً ومن أوجه الاجتهاد المستساغ شرعا، وتفسيرا تقدميا لأنه يسير في اتجاه التقدم نحو إقرار حقوق الإنسان، وهذا المسلك لا يعده أبوزيد فعلاً علمانياً.

إن ما حصل خطوة من خطوات فصل الدين عن الحياة، في طريق تحقيق العلمانية، واجتهادات أبوزيد في إيجاد مبرر ديني لإلغاء الدين نفسه، وتسمية ذلك فهما تقدميا للدين، ما هو إلا أسلوب يجمع بين المراوغة والمخادعة والانتهازية كما وصفه العلماني الصريح عبدالهادي عبدالرحمن، في كتابه «قراءات في توظيف النص الديني»[1].

وفي حصره تبعية النخبة الحاكمة للغرب، بأنها تتمثل في استيراد التكنولوجيا وآليات السوق، والوقوف بحزم ضد التأثر بمنجزاته الفكرية الإنسانية كالديموقراطية وحقوق الإنسان، بهذا الحصر يكون أبوزيد قد أسقط أخطر وأوسع استيراد، ألا وهو المفاهيم الغربية العلمانية ونظم الحياة والترويج لكل ما يهدم ثوابت العقيدة والأخلاق!!

ثم أليست الديموقراطية و«حقوق الإنسان» الغربية ثمرة للعلمانية، وهو بهذا يؤكد متهما الإسلام العظيم بأنه لا يحقق العدالة التي هي من اختصاص الغرب الديموقراطي وقوانينه التي تحمي الإنسان!!

▫ النكير الإسلامي:

أمة الإسلام - ولله الحمد - في سوادها الأعظم مخلصة لدينها وتعتز بانتمائها لإسلامها، ومن مظاهر هذا الإخلاص والاعتزاز، أنه ما أن تُمس ثوابت العقيدة أو الشريعة بسوء، إلا وترى الرفض الشعبي يتفجر عبر وسائل عديدة يعبر من خلالها الناس عن أفكارهم لهذا المنكر أو ذاك، فالأمة محصنة في مجموعها ضد المس المباشر لثوابت دينها، ومن الطبيعي أن نجد تأثر شريحة ليست قليلة بشبهات الطاعنين في الدين، وما من أمة مهما بلغت درجة الحصانة فيها إلا وتخضع للسنن الاجتماعية التي أوجدها الله تعالى في الكون، ففي فترات الضعف والاستعمار والتشرذم، يقع التأثير والاختراق والتغريب، لا سيما أن هذا الأمر بذلت فيه وسائل ماكرة وأموال طائلة وأساليب خبيثة، تراعي المراهنة على الزمن والعملاء الثقافيين، وفرض واقع تغريبي قسري على أقطار كثيرة من ديار الإسلام، ومع ذلك - كما

---

(١) سلطة النص «قراءات في توظيف النص الديني»، ص ٢٣١.

ألمحنا - إذا حوُرب الدين وأحكامه المسلمة، فإن هذه الأمة تنتفض لدينها، بما فيهم أولئك الذين لا يلتزمون بالأحكام الشرعية في حياتهم العملية، أو أولئك المتغربون في نمط معيشتهم، فإن بذرة الولاء مستكنة في نفوس من آمنوا بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد ﷺ نبياً.

وهذا ما حصل في الرفض الشعبي لقانون الأحوال الشخصية الجديد لتونس، وما نراه عياناً في بلاد المسلمين من مظاهر الإنكار إذا ما تعرض أحد لنبي الأمة أو كتابها أو ما انبثق عنهما من أحكام.

ولم يتوقف الأمر على الشعوب، فإن الناس ينتظرون رأي العلماء، والمفكرين. فقد تصدوا كل حسب طاقته ومن موقعه، وبالوسيلة المتاحة لهذا التعطيل المؤسف لأحكام الدين أو للمحاولات التي اقتربت من ذلك.

وإذا كان بعض الزائغين يرون أن ما حصل في تونس لا يعدو كونه وجه من وجوه الاجتهاد الذي تحتمله النصوص. فإن كلمة العلماء اتفقت على أنها إجراءات علمانية غالية، كما اتفق العلمانيون على أنه إنجاز تقدمي علماني مستتير.

فالشيخ محمد أبوزهرة يقول: «الجديد الذي لم يسبق في القانون التونسي والذي لا يُعَدُّ من المبادئ الإسلامية في شيء، وهو من صادرات أوروبا النصرانية»[1]. وكأن الشيخ - رحمه الله - يراه تعديلا مستعارا يعبر عن روح الكنيسة وإفرازاتها التي ساهمت في علمنة القوانين والحياة الأوروبية، فهو يقول، تعليقا على بند التعدد: «إن ظاهر الحكم بالسجن عاماً أو بغرامة قدرها أربعة وعشرون ألف فرنك، أو بهما معا، وأن هذا المنع مطلق، سواء أكانت هناك أسباب واضحة موجبة للتعدد أو لم تكن، بل إن التعدد في ذاته جريمة تستوجب العقاب، وقد حُدد العقاب، وذلك ما لم يعرف في الإسلام وعرف في نظام الكنيسة والقوانين المشتقة منها التي تتساهل في كل شيء إلا في تعدد الزوجات، واعتبرته من أخص مسائل النظام العام»[2].

أما الدكتور مصطفى السباعي، فإنه حمّل حاكم البلاد مسؤولية هذا الجرم، لأنه «غربي

---

(١) تنظيم الأسرة وتنظيم النسل، ص ٥٠.
(٢) المصدر السابق، ص ٥٠.

النزعة والثقافة والاتجاه»[1].

ومواقف الشيخ محمد الغزالي مشهودة في مواجهته لتعديلات قوانين الأحوال الشخصية المشبوهة، منذ عهد جمال عبدالناصر، وإلى ما عرف عند المصريين بـ «بقانون السيدة جيهان»، يقصدون قرينة الرئيس الراحل أنور السادات، التي كانت متحمسة له، وقد هاجمه الشيخ في قاعة الشيخ محمد عبده بالأزهر، وصفقت له الجماهير، ووقفت بجانبه.

يقول القرضاوي: «وكان موقف الشيخ في هذه القضية مماثلا لموقف شيخنا الدكتور عبدالحليم محمود - الإمام الأكبر شيخ الأزهر - ولذا سقط القانون أو قد جمد في عهده، ثم وجد من الشيوخ - للأسف الشديد - من أجازوه!»[2].

أما على صعيد الجهاد بالقلم، فلخطورة الموضوع، ولشدة الهجمة الشرسة على هذا الحكم الشرعي والتسلل من خلاله لغمز الإسلام وتغيير أحكامه، فإن الشيخ الغزالي أبلى بلاء حسناً ضد الحاقدين والمأجورين منذ دخول الاستعمار أقطارنا، لذا نجد الغزالي لايترك فرصة يمكن فيها الكلام على الموضوع إلا ونجد له رأياً فيه، قال في «فقه السيرة»: «أثار بعض الكاتبين غباراً حول مبدأ تعدد الزوجات، وحاولوا تقييد ما أباحه الإسلام من ذلك أو منعه...»[3]. ويطيل في الرد والشرح، وتمر سنوات طوال تمتد إلى ما بعد أحد عشر مؤلفا له، ليثار الموضوع بأقلام صحفيين أيضا[4]، فيرد عليهم في كتابه «كفاح دين» متهما إياهم بأدوات الغرب المسيَّرة من الخارج فيقول: «والمسلاة التي يلجأ إليها الصحافيون في الأيام الأخيرة، والتي تشبه أعراض المرض المزمن هي (تعدد الزوجات وإباحة الطلاق). ويظهر أن «السادة» الذين يحركونهم من وراء ستار يرون أن قوانين الأحوال الشخصية في مصر هي آخر ما بقي من التراث التشريعي للإسلام. ولذلك يجتهدون في الإتيان عليه حتى ينفضوا أيديهم في ارتياح من آخر حياة قانونية للإسلام»[5].

والغزالي إذ ينتقد العلمانيين فإنه ليس إقليمي النزعة، وإنما رجل عقيدة، لذا من خلال مناقشاته لبني قومه المتغربين تحت عنوان «حول إصلاح قوانين الأحوال الشخصية»، «يشير

---

(١) المرأة بين الفقه والقانون، ص ٨٩.

(٢) الشيخ الغزالي كما عرفته، ص ٢٧٩ - ٢٨٠.

(٣) فقه السيرة، ص ٤٥٤.

(٤) المرأة في منهج الإمام الغزالي، سهيلة الحسيني، ص ١٩٥، دار الرشاد، القاهرة، ط الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

(٥) كفاح دين، ص ٢١٧، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، ط الرابعة، ١٩٨٢م.

إلى القانون التونسي الذي يجرم ويوقع العقوبة على من عدَّد في الزواج، فيقول: «نسمع صيحات رتيبة متكررة مصرة على تعديل قانون الأحوال الشخصية، وجعل الزواج بامرأة أخرى جريمة يعاقب القانون لاقترافها. أي أن المراد تحريم الحلال، وتحليل الحرام»[1].

الغزالي وهو ينقض هذا التعديل عقلا ونقلا، يركز الأضواء على أخلاقيات وقيم دعاتها، فإذا كان لكل اسم من مسماه نصيب كما يقولون، فإن نسبة الدعوات إلى أصحابها تجلي للباحث مراميها ويكشف المستوى الهابط لهم خير سبيل لإسقاط الفكرة من أساسها. يقول الشيخ: «أفلح الاستعمار في تكوين جيل يستحي من الانتساب للإسلام ويكره أن يُرى وهو يقوم بشيء من شعائره، خصوصا بين المثقفين الكبار والطبقات التي تهيأ للحكم والنفوذ. الواحد من هؤلاء يحب أن يراه الناس خارجاً من حانة ولا يحب أن يروه خارجاً من مسجد. ومن السهل عليه أن يوصف بأنه زنى بعشرة نسوة، لكن وجهه يسوّد لو قيل: متزوج من اثنتين...»[2].

والغزالي يقر بأن هناك من أساء استعمال حقه في تعدد الزوجات، لكنه يرى أن العلاج يكون بالفهم الصحيح للدين ومن أبنائه الغيورين عليه، أما أطروحات العلمانيين لعلاج التعدد، فالغزالي يؤكد أنه «من المستحيل أن نقبل كلاماً في تحريم تعدد الزوجات من أناس قضوا أعمارهم مع مئات النساء»[3].

لم يقف نقد الغزالي لمشروع تعديل قوانين الأحوال الشخصية عند مضامينه، ورجاله الذين يروجون له، وإنما امتد نقده إلى المسمى ذاته، فتحت عنوان «ضجة مفتعلة ينكرها الدين والواقع» قال: «تتبعت بشيء قليل من الدهشة اللغط الطويل الذي احترف إثارته بعض الناس حول ما يسمى بقوانين الأحوال الشخصية. وأريد أن أنفي أولاً وجود هذه التسمية في ميدان الفقه الإسلامي وأن أرفض الإيماء المقترن بها.

فشرائع الأسرة ليست أحوالا شخصية تهم أصحابها وحدهم من حقهم أن يبقوها إذا

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

(٢) سهيلة الحسيني، المرأة في منهج الإمام الغزالي، ص ١٩٧ – ١٩٨.

(٣) محمد الغزالي، هذا ديننا، ص ١٦٥، دار الشروق، القاهرة، ط الخامسة، ٢٠٠١م.

شاؤوا أو يغيروها إذا شاؤوا.

وإذا كان هذا العنوان إصطلاحا فنيا محضا فهو ليس من صنع علماء الإسلام، ويبدو أنه مترجم عن اللغة الفرنسية ولا وجود لكلمة قوانين الأحوال الشخصية في كتبنا الفقهية كلها»[1].

(١) محمد الغزالي، كفاح دين، ص ٢٢٦.

المطلب السادس

الرد على شبهات العلمانيين في التعدد

إبطـــال شبهاتهم في تعدد الزوجات

لن نعيد سرد شبهات العلمانيين في إبطالهم إباحة الشريعة الإسلامية تعدد الزوجات بالشروط والضوابط التي رعتها بغية تحقيق العدل.

فقد استعرضنا هذه الشبهات من خلال ثلاثة مباحث، في ثلاث صور، الأول دور الإعلام في تسوية تعدد الزوجات والثاني إرجاع العلمانيين التعدد إلى الظروف الاجتماعية وإسقاطهم الاصلاحات التي أدخلها الوحي على هذا التعدد. الثالث تغيير بعض الأنظمة قوانين الأحوال الشخصية في التعدد ومناصرة جموع العلمانيين كتّاباً ومؤسسات لإجراءات الحكومات.

وهذا المبحث سوف نأخذ منحاً آخر في نقاش شبهاتهم حول موضوع تعدد الزوجات، وهي القضية الأكثر تداولاً وإثارة في الأوساط الثقافية والقانونية والشعبية على حد سواء. حيث انني آثرت أن أكتفي بالمناقشة التفصيلية لأبرز العلمانيين الذين تناولوا موضوع تعدد الزوجات، ووقع اختياري على الدكتور نصر حامد أبوزيد، لعدة أمور، أولا لأنه يمثل المندوب، أو الناطق الرسمي لجمهور العلمانيين في عالمنا الإسلامي، ولأنه خدم إعلامياً حتى صار رمزاً ثقافياً مضخماً بسبب أفكاره الجريئة وأبحاثه العلمية كما يروج له أنصاره.

وثانياً: لأنه أفرد كتاباً للمرأة ناقش فيه القضايا المعروفة والمتداولة في المعارك الثقافية بين الإسلاميين والعلمانيين. وقد روج الكتاب بشكل دعائي كبير[1].

وثالثاً: وهو الأهم المنهج الخطير الذي سلكه أبوزيد في إقرار باطله، وإبطال أحكام الله تعالى، ألا وهو تفريغ النص من محتواه ليس باستخدام المنهج التاريخي الذي درج عليه الماركسيون، وإنما من خلال استخدام علم أصول الفقه والقواعد الفقهية في حربه لثوابت

---

(١) مجلة العربي، إصدار وزارة الإعلام في الكويت، عدد (٥٠٦) يناير ٢٠٠١، ص ٢١٨ عرض سعدية مفرح لكتابه (دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة).

الأحكام[1]. وقد كشف الكاتب عن جهل عريض تماماً لصاحبه الأقل ذكاء والأكثر جهلاً محمد شحرور في كتابه «القرآن والكتاب - قراءة معاصرة»[2].

وبإبطال منهج أبوزيد، والكشف عن صلته الضحلة والمضحكة بهذا العلم الجليل (علم أصول الفقه) الذي هو من مفاخر الحضارة الإسلامية التي تمزج بين وظيفة اللغة والعقل في فهم النصوص. أقول الكشف عن هذا المستوى المتدني من معرفة هذا العلم المحكم وتطبيقاته المتعثرة والمخلطة في جزئية تعدد الزوجات ينسحب على بقية الأبواب والموضوعات التي طرحتها[3].

١ - يقول في معرض حديثه عن أهم المتغيرات الملحوظة في قانون الأحوال الشخصية التونسي: «ولعل أهم تلك المتغيرات من منظور الذين يطالبون بتطبيق أحكام الشريعة تطبيقاً حرفياً أمران: الأول منع التعدد، والثاني: جعل الطلاق مرهوناً بحكم القضاء»[4].

وتقف عند كلمة: «تطبيقاً حرفياً» هذه الكلمة تدل على جهل الكاتب بالمذاهب الفقهية أو على الأقل تجاهله (أي تعمده الجهل) وذلك لأن المذاهب الفقهية تتنوع بين مدرسة الرأي ويتزعمها المذهب الحنفي ومدرسة النص ويتزعمها المذهب المالكي - على خلاف في ذلك بين المؤرخين - إذ يعتبر بعضهم المذهب المالكي من مدارس الرأي لكثرة استعمال المصلحة والاستحسان حتى لَقَبهُ البعض بفقه المصالح لأنه أكثر المذاهب الفقهية استعمالا للمصلحة. يليه المذهب الحنفي، والمالكي يكثر من الاستحسان لكنه يلي الأحناف في استعمالهم للاستحسان.

ويأتي الشافعية والحنابلة بين بين. وليس من بين المذاهب من يقف أمام النص وقوفاً

---

(١) وقد نشر أبوزيد مقالاً بعنوان (المقاصد الكلية للشريعة: قراءة جديدة) في مجلة العربي، عدد مايو سنة ١٩٩٤م يقترح في المقال استبدال المقاصد الشرعية الخمسة (الحفاظ على النفس، والدين، والعقل، والعرض، والمال). بمبادئ كلية ثلاثة هي: العقل، والحرية، والعدل «باعتبارها منظومة من المفاهيم المتماسكة المترابطة من جهة، وهي تستوعب المقاصد الخمسة التي استنبطها علماء أصول الفقه من جهة أخرى». لأن المقاصد الخمسة التي حددها الأصوليون - بنظر أبوزيد - ليست (مبادئ كلية). وانظر: نقد اطروحته عند محمد عمارة في كتابه: «معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام»، ص ١١٤ وما بعدها.

(٢) وقد قام الدكتور صلاح يعقوب بتنفيذ مفصل لاطروحات شحرور في تعدد الزوجات وغيرها في رسالته للدكتوراه، العلمانيون والقرآن دراسة موضوعية. لذا أردنا تكميل المهمة وليس تكرارها فاخترنا أبوزيد نموذجا، وفي رأيي هو أخطر من تفسيرات شحرور ذات الطابع الماركسي الحرفي المشكوف.

(٣) لقد استعنت في هذا النقد الاصولي، بالعالم الفاضل الدكتور حسنين محمود حسنين، أستاذ أصول الفقه في جامعة الأزهر وجامعة الكويت فجزاه الله خيراً.

(٤) دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ص ٢٨٥.

حرفياً إلا أهل الظاهر.

٢ - يقول الكاتب: «ولا سبيل أمامنا الآن لمعرفة الأسانيد والأدلة الشرعية التي استند إليها المشرع التونسي حين وضع مادة تحريم تعدد الزوجات»[١].

والنص الذي استقى منه الكاتب تجريم تعدد الزوجات، توجد معه المذكرة الإيضاحية وكان بوسعه البحث عنها ان كان صادقاً في دعواه، ولعله لم يجد في المذكرة الإيضاحية ما يجعله يرد به على القائلين بالتعدد.

لذلك قال: «وهل يمكن أن يكون قد استند إلى بعض القواعد الفقهية الخاصة بالمصالح المرسلة أو درء المفاسد أو الاستحسان...إلخ».

بل وتصور أن يكون هناك سجال عنيف حول هذه المعاني وتصور أيضا أن دعاة تطبيق الشريعة يمكن أن يدعوا أن تعدد الزوجات أمرٌ مُباح لا يعارض بهذه القواعد.

ونفهم من هذا أنه لا يقرأ ما يكتبه الفقهاء، وإنما يقرأ لمن هم على شاكلته ممن يرفضون الشريعة الإسلامية ويحاولون التملص منها.

ثم إن المصالح المرسلة ليست قاعدة فقهية وإنما هي دليل من أدلة الأحكام المختلف فيها بين العلماء من حيث قبولها أو رفضها، ومن حيث شروط العمل بها.

أما المصلحة فهي كما يقول الغزالي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ولسنا نَعني به ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق - وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم - لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[٢].

وهذه المصلحة ان شهد لها شاهد من الشرع فهي معتبرة وحجة ويرجع حاصلها إلى باب القياس وهو اقتباس الحكم من معقول النص والاجماع[٣] وان شهد الشرع ببطلانها فلا يجوز التمسك بها باجماع الأمة. وهي تلك التي يظن الناس أنها مصلحة ويأتي حكم الشرع

(١) المصدر السابق، ص ٢٨٥.

(٢) المستصفى، جـ١، ص ٢٨٦، الطبعة الأميرية ١٣٢٢هـ.

(٣) المصدر السابق، جـ١، ص ٢٨٤.

على خلافها كالتسوية بين الأنثى والذكر في الميراث فقد جاء الشرع على خلاف ذلك في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾[1] وهذه لا يجوز العمل بها باجماع أهل العلم. ولا عبرة لمن خالفهم من ذوي الأهواء.

والمرسلة هي تلك التي لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها. وهي مترددة بين الاعتبار والالغاء وهي محل النظر بين العلماء عمل بها مالك واشترط الغزالي ومن وافقه أن تكون ضرورية كلية قطعية[2].

ومجال إعمالها عند عدم النص ومعنى ذلك أنه يشترط للعمل بها عدم معارضتها للأدلة المتفق عليها وإلا كانت مصلحة ملغاة[3].

أما عن «درء المفاسد» فإن كتابتها بهذا الشكل دليل على جهل الكاتب، وصحتها: «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح» وهي قاعدة من قواعد الفقه الكلية المنبثقة عن المصالح وهي منبثقة أيضا عن قاعدة «الضَرَر يُزال» المأخوذة من حديث رسول الله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[4].

ولأن اعتناء الشارع بالمنهيات فوق اعتنائه بالمأمورات لقوله ﷺ: «ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فأتو منه ما استطعتم، فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم»[5]. ولا مجال لاعمالها هنا حيث النص من مقررات الشريعة التي لا يجوز بحال تجاوزه.

أما الاستحسان فهو:

---

(١) سورة النّساء، الآية (١١).

(٢) المستصفى ٢٩٦/١، مختصر ابن الحاجب، ٢٤٢/٢، الأحكام للآمدي ٢١٦/٤، منهاج البيضاوي ١٣٥/٣.

(٣) د. حسنين محمود حسنين، مباحث في أدلة الأحكام والأدلة المختلف فيها، ص ١٤٥ وما بعدها.

(٤) الحديث في ابن ماجه: كتاب الأحكام، باب: من بنى في حقه ما يضر بجاره، رقم: ٢٣٤٠، ٢٣٤١، من حديث عبادة بن الصامت وابن عباس رضي الله عنهما. وفي الموطأ: كتاب الأقضية، باب: القضاء في المرفق، رقم: ٣١. وخرجه الحاكم والبيهقي من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، وقال الحاكم عنه: صحيح الإسناد على شرط الشيخين.

وقال ابن رجب: وقد استدل الإمام أحمد بهذا الحديث وقال: قال أبوعمرو بن الصلاح: هذا الحديث أسنده الدارقطني من وجوه، ومجموعها يقوى الحديث ويحسنه، وقد تقبله جماهير أهل العلم واحتجوا به. وقال: وقول أبي داود: انه من الأحاديث التي يدور الفقه عليها، يشعر بكونه غير ضعيف، والله أعلم. وقال الإمام النووي: وله طرق يقوي بعضها بعضا. قال: محقق جامع الأصول: وهو كما قال.

انظر: الدكتور مصطفى البغا، ومحيي الدين مستور، الوافي في شرح الاربعين النووية، ص ٢٢٦. مؤسسة علوم القرآن ط الثانية ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م بدون بيانات أخرى - وابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، بتحقيق عبدالقادر الأرنؤوط، جـ٦، ص ٦٤٤. مكتبة الحلواني، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.

(٥) أخرجه البخاري في الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، رقم: ٦٧٧٧، وأخرجه مسلم في الفضائل، باب: توقيره ﷺ، وترك إشهار سؤاله عما لا ضرورة إليه، رقم: ١٣٣٧.

عبارة عن تعارض بين قياسين (وهذا عند الحنفية) ويعرفونه بأنه قياس خفي في مقابلة قياس جلي[١].

أو هو «ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ بوجه هو أقوى»، أو بعبارة أخرى العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه بوجه هو أقوى»[٢].

وهو في هذه الحالة ترجيح نص على آخر أو تخصص نص بآخر أو تخصيص علة... إلى آخر ما قاله العلماء[٣].

ولا مجال لاعماله هنا. فليس هناك تعارض بين نصين أو تخصيص علة.

وإذا كانت المسألة في نظر أبوزيد مسألة مصلحة فإن التعدد في صالح المرأة علاج لحالات العنوسة، ولضرورات اجتماعية واقتصادية وإنسانية ودرء لمفسدة الخليلات، والمثليات[٤] ويعد هذا من استحسان الشارع.

٣ - يقول نصر أبوزيد «يبدو أن مسألة تعدد الزوجات تقترب من السنن الواجبة الاتباع...إلخ»[٥].

هذا في مخيلة الكاتب فقط فما من مسلم مهما كانت درجة ثقافته إلا ويعلم أن مبدأ التعدد أمر مباح وليس واجبا. فمن أين أتى بهذه الفكرة ثم إن التعبير بالسنن الواجبة (وان كان تعبيراً لغوياً وليس مصطلحا علميا - لوضوح الفرق بين الواجب والسنة - لكن لا ينبغي التعبير به في مجال الحكم الشرعي حتى لا يكون هناك خلط بين المعنى اللغوي والمعنى المصطلح عليه.

٤ - ويقول: «وأيا كانت الحجج والأسانيد التي يمكن للمشروع التونسي أن يقدمها سيجد السلفي مجالا للطعن فيها»[٦].

وأين هي تلك الحجج؟

٥ - يقول الكاتب: «ولكن عمر تخطى حكم النص في عام الرمادة ولم يقطع أيدي العبدين اللذين سرقا...»[٧].

---

(١) التلويح على التوضيح ٢/٨١ وما بعدها.

(٢) كشف الأسرار، ٢/٣.

(٣) يراجع باب الاستحسان، كشف الأسرار، التلويح - أصول السرحسني - الموافقات جـ ٤، ص١٤٨ وما بعدها، الاعتصام جـ ٢، ص١٣٦

(٤) انظر: خاشع حقي، تعدد الزوجات أم تعدد العشيقات...؟! (دراسة علمية مقارنة). والكاتبة الألمانية المعروفة استرفيلار في واحد من أشهر كتبها «حق الرجل في التزوج بأكثر من واحدة»، ص ٢٢، ترجمة الهادي سليمان.

(٥)، (٦)، (٧) دوائر الخوف، ص ٢٨٦.

نقول لم تفهم النص ولم تفهم ما فعله عمر رضي الله عنه، فما فعله عمر ليس اجتهاداً في النص، فالنص واضح الدلالة في قطع يد السارق، وما فعله عمر إنما هو اجتهاد في تطبيق النص على المسائل التي يتناولها أو بمعنى آخر اجتهاد في تحقيق مناط النص، فما فعله عمر هو أنه وجد شبهة يدرأ معها الحد عملا بقول الرسول ﷺ: «ادرءوا الحدود بالشبهات ما استطعتم»[1]، فكانت المجاعة شبهة منعت تطبيق النص[2].

يقول الكاتب ونبدأ بالنص الذي يبيح التعدد وكتب النص خطأ هكذا «فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع أو ما ملكت أيمانكم»[3] وصحته ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾[4].

ويقول بعد ذلك في نفس الصفحة لماذا يتمسك السلفيون الحرفيون بدلالة النص.

وسبق أن رددنا على كلمة الحرفيين.

أما كلمة دلالة النص فإن الكاتب لا يفهم المعنى الاصطلاحي لكلمة دلالة النص ويستعمل المعنى اللغوي لها. وهذا يوقع القارئ في لبس. فهي: «فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده»[5] وهو ما يسمى بمفهوم الموافقة عند غير الحنفية.

ومع هذا فسوف نسير مع المعنى اللغوي لهذه العبارة.

ونقول: «أو ما ملكت أيمانكم» لا تدل على المعنى الذي أشرت إليه لا لغة ولا التزاما وهو ما اسميته (تاريخية النصوص الدينية) وكل ما دلت عليه (أو ما ملكت أيمانكم) هو إباحة ملك اليمين عند وجوده. هذا أولا.

---

(١) أخرجه الترمذي رقم ١٤٢٤ في الحدود، باب ما جاء في درء الحدود، وفي سنده يزيد بن زياد الدمشقي، وهو متروك، كما قال الحافظ في التقريب، وقد روي مرفوعاً وموقوفاً، والموقوف أصح كما قال الترمذي، وأصح ما فيه في الموقوف حديث سفيان الثوري عن عاصم بن أبي وائل عن عبدالله بن مسعود موقوفاً قال: «ادرؤوا الحدود بالشبهات، ادفعوا القتل عن المسلمين ما استطعتم» قال الحافظ في «التلخيص»: ورواه ابن حزم في كتاب الاتصال عن عمر موقوفاً عليه باسناد صحيح، وفي ابن أبي شيبة من طريق ابراهيم النخعي عن عمر: لأن أخطأ في الحدود بالشبهات، أحب إلى من أن أقيمها بالشبهات. انظر جامع الأصول، بتحقيق الأرنؤوط، جـ ٣، ص ٦٠٣.

(٢) انظر الرد على هذه الشبهة بتوسع، محمد سعيد البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص ١٤٥. ومحمد عمارة، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمهود والتاريخية، ص ٥١.

(٣) دوائر الخوف، ص ٢٦٧.

(٤) سورة النساء، الآية (٣).

(٥) انظر: البزدوي، كشف الأسرار، جـ ١، ص ٧٣.

وثانيا: القرآن الكريم نص إلهي وليس كلاماً لبشر حتى يقال إنه فعل التاريخ. وهذا أمر لا تفهمه وأردت بما قلته هنا وما ذكرته بعد ذلك الوصول إلى التدرج في التشريع حتى نصل إلى أن التعدد كان مرحلة ثم انتهى بنص القرآن.

ولن يتأتى لك هذا المعنى أبدا والله تعالى لو أراد ذلك لنص على التدرج كما فعل في تحريم الربا وكما فعل في تحريم الخمر جاء الحكم فيهما متدرجاً، فبدأ بالخمر بـ ﴿يسألونك عن الخمر والميسرقل فيهما إثمٌ كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبرُ من نفعهما﴾[1] ثم ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتمُ سكارى حتى تعلموا ما تقولون﴾[2] ثم ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما الخمرُ والميسرُ والانصابُ والازلام رجسٌ من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون﴾[3].

وفي تحريم الربا تدرج في خطوات فبين أولا الفرق بين الربا والزكاة في قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلا يَرْبُو عِندَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تريدون وجه اللهِ فأولئكَ هُمَ المُضْعِفُون﴾[4].

ثم جاءت الخطوة الثانية تبين أن الربا ظلم وبسببه حرم الله على اليهود كثيراً من الطيبات كما جاء في سورة النساء: ﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيباتٍ أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا، وأخذهم الربا وقد نهو عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل، وأعتدنا للكافرين منهم عذاباً أليماً﴾ [5].

ثم جاءت الخطوة الثالثة وهي النهي عن تعاطيه ولكن لأقبح صورة كانت شائعة عندهم فقال في آل عمران: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾[6].

ثم جاء التحريم البات القاطع لكل صوره وأشكاله في سورة البقرة: ﴿الذين يأكلون الربا لا يقومون إلاّ كما يقومُ الذي يتخَبَّطُه الشيطانُ منَ المس، ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا، وأحل الله البيع وحرم الربا﴾[7].

ولو أراد الله تعالى أن يحرم التعدد على طريقة التدرج كما ادعيت لجاء على هذه الصورة المعهودة في القرآن لا كما تخيلت أنت بعد خمسة عشر قرنا وكأن الذين سبقوك لم يفهموا هذا المعنى.

ومن ناحية أخرى لو كنت تنظر إلى البعد التاريخي لفهمت مسلك القرآن الكريم فحينما

---

(١) سورة البقرة، الآية (٢١٩)

(٢) سورة النساء، الآية (٤٣)

(٣) سورة المائدة، الآية (٩٠)

(٤) سورة الروم، الآية (٣٩)

(٥) سورة النساء، الآية (١٦٠)، (١٦١).

(٦) سورة آل عمران، الآية (١٣٠).

(٧) سورة البقرة الآية (٢٧٥).

نزل الوحي على محمد ﷺ ألغى كثيراً من الأعراف التي لا تتفق مع طبيعة الإسلام دفعة واحدة ومنها ما هو خاص بالزواج كنكاح الشغار وغيره من الأنكحة الفاسدة وأبقى على الزواج المعروف الآن مع الغاء أو تعديل ما يراه المشرع ومنها تقييد عدد الزوجات وهذا هو أسلوب القرآن التاريخي كما فعل في المعاملات ألغى بعض البيوع وعدل البعض وأقر البعض الآخر هذا هو مسلك القرآن أما التدرج فبنص صريح كما في الخمر والربا أو الالغاء أو التعديل أو الاقرار. أما كونك تستشف هذا من عندك فقول لم يهتد إليه أحد طوال الخمسة عشر قرنا الماضية فضلا عن أنه لا دليل لك فيه.

يقول أبوزيد: «ووضع النص في سياقه الأوسع يكشف لنا عن بعد مهم من أبعاد الدلالة هو البعد المضمر أو المسكوت عنه في الخطاب»[1] هذه عبارة من لا يفهم الأسلوب العربي والمنطق اللغوي وقواعد أصول الفقه.

الاضمار في اللغة هو حذف بعض الكلمات والاكتفاء بالسياق للدلالة عليها كما في قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾[2] فالمحذوف هو أهل القرية ويسميه اللغويون بالاضمار ويسميه الأصوليون بدلالة الاقتضاء ويسميه البعض منطوقاً غير صريح[3].

أما المسكوت عنه فالدلالة عليه تعرف من المنطوق ويسمى دلالة المفهوم وهو قد يكون مفهوم موافقة إن كانت علة الحكم في السكوت عنه هي نفسها علة الحكم في المنطوق كما في قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أُف﴾[4]. ومنه يعرف تحريم الضرب وما شاكله لوجود علة التأذي وقد يسمى بالقياس الأولوي أو بفحوى الخطاب ولَحْنِه.

وقد يكون المفهوم مخالفاً للمنطوق لوجود نقيض العلة وقد يسمى قياساً عكسياً. ولا مجال لهذا هنا.

المهم أن العلماني يقول بعد ذلك: «في نصوص أخرى يتحدث القرآن عن نفس القضية، قضية الزواج فيقول: «وان خفتم ألا تعدلوا فواحدة»[5]، أولا: ليست هذه الآية نصاً آخر وإنما

---

(١) دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ص ٢٨٨، ٢٨٩..

(٢) سورة يوسف، الآية (٨٢)

(٣) انظر مختصر ابن الحاجب، جـ ٢، ص ١٧١.

(٤) سورة الإسراء، الآية (٢٣).

(٥) دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ص٢٨٩ .

هي نفس السورة السابقة.

ثانيا: إن صحة الآية ﴿فإن خفتم﴾[1]. فهل هو جاهل لم يرجع إلى القرآن، أو أراد أن يوهم الناس بأن هناك أكثر من نص يؤكد المعنى الذي أراده هو؟![2].

ويقول بعد ذلك في نفس الصفحة ٢٨٩ «لكن الآية الثالثة – في نفس الموضوع – تحسم الموقف تماماً وتكاد تلغي التعدد وهي قوله تعالى: ﴿ولن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾[3] ثم يرى أن هذا يعد «نفيا مطلقا»[4] وصحة الآية[5]: ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾[6].

بمَا أن الكاتب وصل إلى هذه النتيجة على طريقة: «لا تقربوا الصلاة» فلم يربط هذا الجزء من الآية بما قبلها ولا بما بعدها وعليه أن ينظر إلى الآية السابقة وتكملة هذه الآية ليعلم المعنى.

فالآية السابقة رقم (١٢٨) من سورة النساء وهي تعالج نشوز الرجل فالآية لم تنف العدل المطلق بجميع وجوهه وإنما نفت نوعا منه وبالتالي فلا تنفي التعدد. وفرق بين ولن تعدلوا، وبين لن تستطيعوا فأتى الكاتب بـ (لن تعدلوا) عمداً أو جهلاً فإن (لن تعدلوا) نفت العدل المطلق (أما لن تستطيعوا أن تعدلوا) فيها أن الزوج يحاول أن يعدل ولكن لن يصل إلى تمام العدل. فرغبته في العدل موجودة.

---

(١) سورة النساء، الآية (٣).

(٢) ما صنعه أبوزيد جناية متعمدة في التلاعب بالآيات القرآنية لتحقيق أهواء شخصية وليمرر بهذا التدليس والتحريف المعنى الذي يريد على قرائه. وليس هذا التحريف المقصود بجديد على أبوزيد، فسبق أن حرف على الشيخ محمد أبوزهرة حيث أضاف إلى ما نقله عنه من كلام عن الامام الشافعي ما لم يوجد في النص الأصلي، أيضا ليؤكد مغالطته في اتهام الشافعي بالعمالة لبني أمية!! وهو المولود بعد سقوط دولتهم بـ(١٨) سنة. وقد كشف هذا التزوير محمد جلال كشك في مقال ساخن بعنوان «من الإمام الشافعي إلى المعلم نصر... فضيحة تاريخية جامعية»، مجلة أكتوبر – الأحد ١٤ نوفمبر ١٩٩٣، والمقال منشور في كتاب «قصة أبوزيد وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة». جمع الدكتور عبدالصبور شاهين، دار المعلم الثقافية – الاحساء – المملكة العربية السعودية – ودار النصر الإسلامية، القاهرة، دون بيانات أخرى. كما كشف الدكتور رفعت عبدالمطلب في كتابه «نقض كتاب نصر أبوزيد ودحض شبهاته»، ص ١٤٧، مكتبة الخانجي – القاهرة – ط الأولى، ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م. تدليساً آخر حيث نسب أبوزيد كلاماً للشافعي نقيض مذهبه، وبالرجوع الى المصدر الأصلي، كتاب «الام للشافعي» تبينت الحقيقة!!

(٣)، (٤) دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ص ٢٨٩.

(٥) يقول استاذ أصول الفقه في جامعة الكويت الدكتور حسنين محمود حسنين: تكرار الخطأ في الآيات القرآنية مع إمكانية الرجوع إلى القرآن الكريم خاصة في ظل وجود فهارس تشير إلى مرجع الآيات من سور القرآن قد يعني أن هناك تعمداً حتى يثبت دعواه وحينئذ ينطبق عليه قول الله تعالى: {يحرفون الكلم عن مواضعه}. سورة النساء، آية (٤٦)، وسورة المائدة، الآية (١٣).

(٦) سورة النساء، الآية (١٢٩).

بقرينة (ولو حرصتم) فإن العدل قد يقع في القسم الصوري بين النساء ليلة وليلة ولكن لا بد من التفاوت في المحبة والشهوة. ويؤكد هذا ما روته عائشة رضي الله عنها: «كان رسول الله ﷺ يقسم بين نسائه فيعدل ثم يقول: اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك - يعني القلب»[1]

وإذا كانت الآية الكريمة لا تنفي العدل المطلق وإنما تنفي نوعاً منه وهو ما طرح عن قدرة الإنسان فلا تعارض بين مبدأ العدل وبين التعدد.

والآن مع الآية الكريمة مرة أخرى لتعلم الحكم بقول الحق تبارك وتعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾[2] الآية الكريمة تأذن لكل واحد من المسلمين أن يتزوج بأكثر من واحدة من النساء حتى أربع إذا آنس من نفسه القدرة على العدل بينهن فإذا خاف ألا يعدل وجب الاقتصار على واحدة لئلا يجور عليهن.

فوجوب الاقتصار على واحدة لا يرجع إلى الحاكم ولكن إلى الشخص نفسه، فالذي يعلم أنه لا يستطيع أن يعدل حرم عليه الجمع.

يقول أبوزيد في الفقرة الأخيرة من ذات الصفحة «الحكم لا يرقى إلى مستوى المبدأ»[3] من أين أتى بهذه القاعدة العجيبة؟! الحكم الشرعي هو الضابط لأي مبدأ من المبادئ، وليس كما يدعي (حدثا جزئيا)، وتغير الحكم خاضع للعلل والشروط فشرط التعدد هو القدرة على العدل في الاقسام بين النساء، وفي النفقات، فإذا انعدم الشرط انعدم المشروع، فضابط المبدأ هو الحكم.

وهذا حكم بالمنطوق، وليس في النص دلالة ضمنية فالضمنية كما قلنا هي دلالة الاقتضاء اذ لا حذف في الآية، وليس في الآية دلالة على حكم مسكوت عنه، فالمسكوت عنه كما قلنا يعلم حكمه من المنطوق موافقة له ان اشتركا في العلة ومخالفة له إذا انعدمت العلة. ولا تعارض بين المبدأ والحكم إلا في مخيلة الكاتب العلماني فقط، إذ الحكم الشرعي هو الأصل وهو الضابط لأي مبدأ.

---

(١) رواه أبوداود، رقم ٢١٣٤ في النكاح، باب في القسمة بين النساء، والترمذي رقم ١١٤٠ في النكاح، باب من جاء في التسوية بين الضرائر، والنسائي ٦٤/٧ في عشرة النساء، باب ميل الرجل إلى بعض نسائه دون بعض، وهو صحيح.

(٢) سورة النساء، الآية (٣).

(٣) دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ص ٢٨٩.

ويقـول: «إن اسم الإباحـة لا ينطبق عليـها»[1] إباحـة التـعـدد حكم سـابق على الإسـلام، والإسـلام قيد العـدد هذا هو التعبيـر الصـحيـح، وتقييـد العـدد بأربع بين التحـريم والجواز (الإباحة) والمخاطب بها هو الإنسان نفسه وليس القاضي.

ويقـول «ومع التـسليم بأن تعدد الزوجات حكم في دائرة المباح فـان عدم فعله ولو بالمنع لا عقاب عليه بحسب القاعدة الفقهية»[2].

الكاتب يخترع لنفسه تفسيراً عجيباً وقاعدة ما أنزل الله بها من سلطان. المباح ما لا ثواب ولا عقاب على فعله، بالنسبة للشـخص نفسه، فإذا منع بالاجبار تحول الفعل في نظرالقانون الى جريمة يحرم فعلها فتحول المباح إلى حرام.

يقول الكاتب في الفقرة الثانية: «كل ما سكت عنه الشرع فهو مباح»[3] وهذا جهل منه لان المسكوت عنه قد يعرف حكمه من المنطوق كما قلنا. هذه واحدة.

وثانيا القاعدة تقول: الأصل في الأشياء النافعة الحل، والضارة التحريم.

الفـقـرة الثـانيـة يقـول الكاتب: «نسـتـعيـر هـنا تفرقـة عـادل ضـاهـر[4] بين المبـدأ والقـاعـدة والحكم»[5]. يسـتعيـر مـا شاء لـه أن يستعيـر ولكن هل يفهم هو أو ضاهـر هذا معنى القاعدة والحكم؟!

يقول الكاتب: القواعد أقل شمولا من المبـادئ العامة ومن أمثلتها (لا تسرق، لا تزن)[6] وهل هذه قاعدة أم حكم؟!

ثم يقول بعد ذلك القواعد لا شك نجد أساسها في المبادئ[7] هذا قلب للحقائق لأن المبادئ هي التي تجد أسـاسها في القواعد والأحكام، فإذا لم يتحقق الحكم (بمعنى أنه سرق أو زنى أو... انخرم المبدأ كله من أساسه.

ويقـول (ينـدرج تعـدد الزوجـات في بـاب الاحكام)[8]، وهذا خطـأ واضح لأن التـعـدد مـبـدأ والحكم إنما هو الإباحة أو التحريم عند العدل أو عدمه.

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٩٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٩١.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٩١.

(٤) في بحثه بعنوان «اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة»، مجلة «موقف»، العدد ٦٧، ربيع ١٩٩٢م، دار الساقي، لندن.

(٥) دوائر الخوف، ص ٢٩١.

(٦)، (٧) من كلام عادل ضاهر.

(٨) دوائر الخوف، ص ٢٩٣.

المبحث الرابع: قضية ولاية المرأة

المطلب الأول: شبهات العلمانيين في
تولي المرأة الولاية العامة

المطلب الثاني: مواقف التوفيقيين من هذه المسألة
وتفريقهم بين ولاية دولة وبين الخلافة العظمى

المطلب الثالث: الرد على شبهة
حق المرأة في الولاية العامة

الإمامة العظمى، أو الخلافة، أو ما يصطلح عليه اليوم برئاسة الدولة، منصب عظيم، وذو أهمية خطيرة، لما يناط به من تحقيق مراد الله تعالى، في إنزال أحكامه الشرعية على أرض الواقع، وإنفاذها على العباد. و«كانت القضية الأولى، التي تشعبت حولها آراء الفرق ونبت حولها الخلاف، قضية الإمامة، أو الخلافة عن رسول الله ﷺ في تدبير شؤون المسلمين»[1].

وكان من البديهي ألا يتولى هذه المسؤولية الضخمة، إلا من توفرت فيه جملة من الصفات والشروط، وقد اتفق الفقهاء على أن الذكورة شرط أساسي فيمن يتولى هذا المنصب، ولم يذكروا فيه خلافاً واكتفوا بذكر دليل صريح معروف، ولم يخوضوا في إطالة الاستدلال عليه لاعتبارهم المسألة مفروغا منها، ولا حاجة لإطالة البحث فيها[2].

وفي ظل الاستيراد المطرد لنظم الغرب القانونية والسياسية، مع ما يعاني منه العالم الإسلامي من مظاهر التخلف العام والذي منه حرمان المرأة من بعض حقوقها وطغيان التقاليد على الأحكام الشرعية، طرحت قضية ضرورة نيل المرأة حقوقها السياسية وأنه بإهمالنا لهذه الحقوق نكون قد عطلنا إحدى الرئتين عن أداء وظيفتها الاجتماعية والتنموية[3].

وكانت الكتابات والحوارات والمساجلات تدور حول حق المرأة في الانتخاب ثم في الترشيح، وتقلد بعض المناصب، ولم تثر قضية تربع المرأة على عرش الحكم. إلا بعد أن تطلعت بعض النساءإلى هذا المنصب، ثم قمن بخوض الانتخابات لتحقيق هذا الهدف السياسي كحق من حقوقهن الذي حاول الرجال طويلا الاستئثار به دونهن.

---

(1) د. أحمد محمد أحمد جلي، دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين (الخوارج والشيعة)، ص ٢٥، إصدار مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط الثانية، (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).

وانظر: أبوالحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق هلمت ريتر، ط الثانية، ١٩٨٠م، ص ٢.

(2) انظر بتوسع، حافظ محمد أنور، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، ص ٨٢، وما بعدها، دار بلنسية، الرياض، ط الأولى، ١٤٢٠هـ.

(3) خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، ص ٢١٧ - ٢٣٩، مكتبة وهبة، القاهرة، ط الحادية عشر، ١٩٦٦م.

فلما تولت بعضهن رئاسة الحكومة في دول إسلامية، مثل بيناظير بوتو التي تولت منصب رئاسة الوزراء في باكستان مرتين وتانسوا شيلر في تركيا وخالدة ضياء في بنغلاديش لذات المنصب. كثرت الكتابات من شتى الاتجاهات، فالعلمانيون باركوا هذا النجاح وعدوه بداية لعودة الوعي السياسي الحقيقي لدى الجماهير، وخطوة في طريق المجتمع المدني الصحيح، وأما الإسلاميون، فاعتبروه مسلكا سياسيا يسير نحو ترسيخ علمنة نظام الحكم في البلاد، وعلى صعيد البحث العلمي فقد أدلى المجتهدون باجتهاداتهم في مدى شرعية تولي المرأة لمنصب رئاسة الدولة.

❖ موقف العلمانيين:

ليس بالضرورة أن يكون كل موقف يخالف الحكم الشرعي أو تصب نتيجته لصالح الاتجاه العلماني أو يلتقي معه في بعض المطالب موقفا علمانيا، أمهد بهذا وأنا أسرد البدايات العملية الجادة للمطالبة بحقوق المرأة السياسية، وإدراج صاحبة هذه البدايات قضية تولي المرأة حكم الممالك الإسلامية على أنها مباحة شرعا.

كانت منيرة ثابت[1] رائدة النساء المطالبات بحق تصويت المرأة منذ أن ثارت القضية عام ١٩٢٠ فكتبت مقالات عدة في صحيفتي «السفور» و«الأهرام» ثم أسست «الأمل» وخصصتها في الدفاع عن حقوق المرأة، وأخذت تطالب فيها بحق التصويت للنساء وبعضوية البرلمان[2]. ومما أثبت ريادتها في هذا المجال، العريضة التي أرسلتها منيرة ثابت في مارس ١٩٢٧ إلى «رئيس مجلس النواب» والشخصيات السياسية والصحافية... تطالبهم فيها بإعطاء المرأة حقوقها السياسية.

وكان مما استدلت به في وثيقتها على هذه الحقوق أحكام الإسلام واجتهاد فقهائه ولم يقتصر استشهادها العام بالدين على مشروعية تصويتها أو ترشيحها أو دخولها البرلمان،

---

(١) منيرة ثابت صحفية من رائدات مجلة الأمل، عام ١٩٢٦، وضعت برنامجا يشمل الأهداف السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وأول مجلة نسائية تنحاز إلى مبادئ حزب الوفد وتدافع عن قضايا المرأة وتنجح في اقناع وزارة المعارف بالسماح للمعلمات بالزواج مع بقائهن في العمل. ولدت سنة ١٨٩٤م ولم يذكر المصدر سنة وفاتها. انظر (موسوعة أعلام مصر في القرن العشرين) رئيس التحرير مصطفى نجيب، طبع وكالة أنباء الشرق الأوسط، القاهرة، سنة ١٩٩٦، ص ٤٨٠.

(٢) سلمى الخضراء الجيوسي، مصير الرائدات، جـ ٢، ص ٦٤٥، ضمن أبحاث مؤتمر مئة عام على تحرير المرأة، إصدار المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٣ - ٢٨، أكتوبر ١٩٩٩م.

وإنما قالت «واعترف الفقهاء أيضا للمرأة بحق الحكم وإدارة شؤون الرعية، فتولى الحكم كثير من النساء في الممالك الإسلامية، أخص بالذكر منهن الملكة المصرية شجرة الدر، التي اشتهرت بالعدل والحكمة، والتي نالت مصر على يدها ما لم تنل مثله إلا على يد كبار الملوك.

إذن، شريعتنا الإسلامية وتقاليدنا الشرقية سبقت المدنية الغربية في الاعتراف بحقوق المرأة السياسية، وإنما أقول الحقوق السياسية لأن تولي القضاء وتولي الحكم من الحقوق السياسية التي لا تنكر أهميتها»[1].

لا أريد أن اصنف صاحبة هذا الرأي بأنها علمانية أو توفيقية، لأنها كانت البدايات التي التبست فيها الأمور، وكان يغلب على الدعوى المطالبة بالحقوق، ونيل مكاسب أكثر في الحريات السياسية، تأثرا بالغرب، وفتنة بمبادئه، من أجل تحقيق الديموقراطية، التي هي ثمرة للعلمانية، المهم أن المؤدى واحد. كما أنني لم أدرجها في خانة التوفيقيين الذين لهم منهج ورؤية واجتهادات، إذ إن رأيها بجواز تقلد المسلمة لرئاسة الدولة جاء بلغة خطابية إنشائية مختصرة، وعارضة، وليس رأيا مبنيا على اجتهاد، لأن المسألة لم تكن مطروحة آنذاك، لكن ذكر المسألة - ولو عارضة - يدل على مدى حماس كاتبة الخطاب لأصل الدعوة.

وإذا أردنا أن نعرف رأيا علمانيا في منطلقاته وتصوراته، يعبر عن قناعة عقدية خالصة، فلن نجد أولى من الابتداء بالكاتبة المغربية فاطمة المرنيسي، التي أفردت كتابا بعنوان «السلطانات المنسيات»، حاولت أن تجمع فيه كل النساء اللاتي حكمن في التاريخ الإسلامي، أو كان لهن دور في تسيير أمور الدولة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، تقول المرنيسي في كتابها: «تشكل الذكورة والأصل العربي مقياساً من المقاييس المعتمدة في اختيار الخليفة، وفي حين استثار هذا المقياس الثاني احتجاجا اكتسى صبغة العمق، حيث استشهد آلاف المسلمين من أجل الدفاع عن الفكرة القائلة بأن الخلافة من حق كل مسلم سواء كان عربيا أو أعجميا، لا نجد أحداً احتج ضد مقياس الذكورة، وعلى كل حال فلا أحد جازف بحياته

---

(١) جمال البنا، منيرة ثابت رائدة الصحافة العربية والمطالبة بالحقوق السياسية، جـ ١، ص ٤٢٧، ضمن أبحاث مؤتمر مئة عام على تحرير المرأة، إصدار المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٣ - ٢٨، أكتوبر ١٩٩٩م.

ليثبت بأن مقياس الذكورة المفروض لتحمل مسؤولية الخلافة يمس بمبدأ المساواة التي تشكل أساس الإسلام.

كيف أمكن الجمع بين هذين الأمرين: مبدأ المساواة بين الجميع من جهة والقيود التي تضعها مقاييس اختيار الخليفة من جهة أخرى، إننا هنا أمام أحد أسرار التاريخ السياسي، وعلى المحدثين إضاءته»[1].

وتختزل المرنيسي سبب حصر الفقهاء الإمامة العظمى بالرجال في قولها: «وبما أن النساء مبعدات عن الإمامة الصغرى أي مجرد إمامة الصلاة في نظر الكثيرمن السلطات الدينية، فإننا نفهم بأن إبعادهن عن الإمامة الكبرى أمر مفروغ منه»[2].

ثم تشطح في الاستدلال الذي لا يستند إلى نقل ولا عقل في دعم رأيها فتقول: «وبسبب هذا التداخل الكوني بين السماء والأرض، بين الله كمشرع والخليفة كمنفذ لارادته على الأرض يغدو إبعاد النساء منطقيا في ديانة توحيدية، ديانة حيث الإلهي واحد ومذكر في نفس الوقت»[3].

وفي كتابها «الحريم السياسي» تتناول هذه الكاتبة بالنقد والابطال أكثر الأدلة شهرة في تحريم الإمامة العظمى على النساء، ألا وهو حديث «لن يفلح قوم وَلَّوْا أمرهم إمرأة»[4]. وبعد أن ترد الحديث المذكور بالكلام عن المحاولات السياسية وغيرها في التاريخ الإسلامي التي ساهمت في دس الأحاديث المكذوبة على الرسول ﷺ قررت «بما أننا في ميدان العلم فإنه لا شيء يمنعني بوصفي امرأة مسلمة من القيام بإعادة البحث التاريخي والمنهجي حول هذا الحديث رواية، وخصوصا حول الظروف التي تم استعماله فيها لأول مرة: من قال هذا الحديث؟ وأين؟ ومتى؟ ولمن؟ ولماذا»؟[5].

وبعد إيراد المرنيسي ما تعتبره أدلة علمية في رد الحديث سندا ومتنا تقول بكل ثقة: «وختاما لهذا التحقيق، يمكننا أن نقوم بجولة قصيرة في الأفق لتقييم مواقف فقهاء القرون

---

(١) فاطمة المرنيسي، سلطانات منسيات (نساء حاكمات في بلاد الإسلام)، ترجمة فاطمة الزهراء زويل، ص ٣٢، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط الأولى ٢٠٠٠م.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٦.

(٤) أخرجه البخاري، حديث رقم (٤٤٢٥)، كتاب المغازي - باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر.

(٥) فاطمة المرنيسي، الحريم السياسي، ص ٦٠.

الأولى، تجاه هذا الحديث الموهوم المقدم إلينا اليوم كحقيقة دينية لا تقبل الطعن»[١].

ولقد ارتكبت الكاتبة أخطاء فاحشة في المقدمات والفهم والنتائج في محاولتها لإسقاط الحديث من الاعتبار - كما سيأتي - ومع الأسف، كثير ممن تناول هذا الحديث النبوي وهو يناقش تولي المرأة للولاية الكبرى ،عولوا على دراسة المرنيسي وأحالوا إليها مطمئنين إلى نتائجها، فارتكبوا خطأين، تكرار الخطأ والتقليد فيه، ومن ذلك قول سلوى الشرفي: «فقد قامت الباحثة المغربية فاطمة المرنيسي في دراسة جيدة وجدية حول هذا الموضوع بعملية بحث في التاريخ لتبين عدم مصداقية هذا الحديث»[٢].

أما الماركسي الدكتور محمد شحرور فلم يرد الحديث من جهة إسناده مكتفيا بنتيجة فاطمة المرنيسي، وإنما يرى أن متن الحديث لا يدل على منع المرأة تقلد مسؤولية رئاسة الدولة. يقول شحرور: «إن حق العمل السياسي هو أول حق أعطاه الإسلام للمرأة بشكل مباشر. وقد بدأ الإسلام بتحرير المرأة بإعطائها هذا الحق... إذا أردنا أن نطبق الإسلام بمفهومه الأصيل الصالح لكل زمان ومكان فعلينا أن نقدمه لزماننا ومكاننا «ظرفنا» ثم نقول للرجل والمرأة: هذا هو الإسلام الأصيل في الكتاب والسنة وهذا هو فهمه الحديث في القرن العشرين. في هذه الحالة تدخل المرأة والرجل معترك السياسة منذ أول لحظة، فكيف في هذه الحالة نريد من المرأة أن تناضل مع الرجل وتموت معه، ثم بعد ذلك نقول لها: اذهبي إلى بيتك. وقد يقول البعض إن المرأة المسلمة دخلت ميدان النضال السياسي الثوري مع النبي ﷺ ومع ذلك لم تحكم.

أقول انها لم تحكم ضمن سياق تاريخي وليس ضمن تشريع إسلامي، وعلى هذا لا يحق لنا قياس الشاهد الذي نحن، على الغائب الذي هو وضع المرأة الاجتماعي والسياسي في زمن النبي لأن الزمن اختلف.

ثم هناك من ينسب إلى النبي ﷺ إن صح قوله «لن يفلح قوم وَلَّوْا أمرهم امرأة»[٣]. هذا الحديث إذا صح فلا يقاس عليه لأنه جاء من النبي ﷺ تعليقا على حدث معين وهو اخبار أحدهم للرسول أن الروم مات ملكهم فخلفه على عرشه ابنته[٤]، فعلق الرسول بقوله «لن

(١) المصدر السابق، ص ٧٩.

(٢) سلوى الشرفي، السكوت في مواجهة العنف (الأسس الثقافية للعنف ضد المرأة)، ص ١٥٥، مجلة «النهج»، خريف ١٩٩٥، السنة ١١، العدد ٤١، دمشق، تصدر عن: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) كذا بالأصل، والصواب أن الفرس مات ملكهم فخلفته على عرشه ابنته لا الروم.

يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة». وهذا الحديث إن صح لا يعتبر تشريعا ولا تعليما وإنما هو تعليق ظرفي على حادثة بعينها ولا يدخل تحت بند الحدود والأخلاق والعبادات.

لذا لا تنطبق عليه قاعدة، إن صح الحديث فهو مذهبي، علما بأنه من الأحاديث المنفردة.

ثم إن الله سبحانه وتعالى ذكر في القرآن حالة امرأة حاكمة وهي ملكة سبأ، فعندما نقرأ قصة هذه الملكة لا نرى أي استنكار لكونها حاكمة لقومها، ولكن الاستنكار جاء لها ولقومها لأنهم يعبدون الشمس من دون الله وقد عاملها سليمان عليه السلام معاملة الند للند.

ونرى هذا واضحا في قوله تعالى: ﴿إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم﴾ (سورة النمل: ٢٣) ﴿وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وَزَيَّن لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لا يهتدون﴾ (سورة النمل: ٢٤). وقد كان سلوكها مع قومها هو سلوك الاستشارة والرأي بقوله: ﴿قالت يأيها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون﴾ (سورة النمل: ٣٢) ﴿قالوا نحن أولو قوةٍ وأولو بأسٍ شديد والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين﴾ (سورة النمل: ٣٣) ﴿قالت ان الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون﴾ (سورة النمل: ٣٤).

وقد أفردت إحدى الباحثات المغربيات كتابا خاصا حول موقع المرأة السياسي والتشريعي في الإسلام تحت عنوان «الحريم السياسي» كُتب باللغة الفرنسية وقد أجرت الباحثة استقصاء مطولا حول هذا الحديث «فتبين لها أنه من الأحاديث المنفردة وتبين أن أحد رواته هو «أبا بكرة» الذي أُقيم عليه حد الشهادة الكاذبة بأمر من عمر بن الخطاب أمام جمع من المسلمين في قضية الزنا التي نسبت إلى المغيرة بن شعبة. هذه الناحية تبين كذب الرواية أصلا. ولكن أقول ولو صح هذا القول عن النبي ﷺ فهو ليس تشريعا لكل زمان ومكان وإنما هو تعليق. فعلى المرأة المسلمة أن تعلم أن لها الحق بأن تنتخب وأن تمارس أعلى مراكز المسؤولية في الدولة الإسلامية حتى رئاسة الدولة»[1].

وقصة ملكة سبأ في القرآن شاهد يُعوِّل عليه كل من أراد أن يستدل شرعا على جواز تولي المرأة رئاسة الدولة وان كان هو مادي النزعة، كما صنع شحرور وغيره، وهي شاهد مشترك بين العلمانيين والتوفيقيين - كما سيأتي - في تقرير ولايتها العامة.

---

(١) الدكتور محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص ٦٢٤ - ٦٢٦، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط الرابعة، ١٩٩٤م.

يقول أبوالفلسفة المثالية في العالم العربي، الدكتور إمام عبدالفتاح إمام[1] في تعليقه على قصة ملكة سبأ القرآنية: «ونحن للأسف نترك هذه الآيات المضيئة لنأخذ بفكرة أرسطو التي تقول إن قدرات المرأة العقلية أقل من الرجل، وأنها لا تصلح للحكم، بل حتى ولا تستطيع أن تدبر شؤون الأسرة! ولهذا كان «جنس الذكر أصلح للرئاسة من جنس الأنثى». وهكذا يصبح تسلط الرجال على النساء مسألة طبيعية جدا...! ونحن نأخذ بفكرة أرسطو الوثني، ونغض الطرف عن آيات بينات تتحدث عن رجاحة عقل المرأة وسداد رأيها، وتتحدث بوضوح عن نساء أثبتن كفاءة في الحكم، ورجاحة في العقل، وقدرة وسعة أفق أكثر بكثير من عشرات الرجال مثل: مارجريت تاتشر في انجلترا الملقبة بالمرأة الحديدية، و«بيناظير بوتو» في باكستان، و«أنديرا غاندي» في الهند، و«جولدا مائير» التي ذقنا المر على يديها في إسرائيل»[2].

ويلاحظ أن الكاتب عزز استدلاله الشرعي التاريخي، بشواهد الواقع المعاصر، من نساء رأسن حكومات، وأسهب في كتابه «أرسطو والمرأة» أكثر وأضاف إليهن أكينو التي حكمت الفيليبين[3].

أما الدكتور حسن حنفي فإنه يلح على البعد التاريخي في تفسير التشريعات الإسلامية والتي منها «الإمامة الكبرى فإنها نشأت على صورة شيخ القبيلة في المجتمع العربي قبل الإسلام. لم تكن العادة إمامة للمرأة... الخلاصة أن هذه التشريعات لا تفهم إلا في إطارها التاريخي ضمن الأعراف القبلية في الجزيرة العربية في مجتمع كانت السيادة فيه والسيطرة للرجل، وكان منهج السلوك فيه هو استنباط الأحكام من النصوص»[4].

وخالد محمد خالد في مرحلته العلمانية ذهب إلى أن حديث «لن يفلح قوم وَلَّوْا أمرهم

---

(١) د. إمام عبدالفتاح إمام، أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة الكويت، مصري متخصص في الفلسفة المثالية، ومعرِّب كتب الفيلسوف هيجيل، واهتم أخيرا بقضية المرأة من جهة إثبات أنها لا تقل عن الرجل في مجال التأمل الفلسفي والتفكير التجريدي، لهذا بذل جهدا كبيرا في إثبات أن في التاريخ فيلسوفات فأصدر سلسلة الفيلسوف والمرأة، وجانبه الصواب في تقرير مسائل عدة عرضناها في ثنايا الرسالة.

(٢) إمام عبدالفتاح إمام، نساء فلاسفة، ص ١٨ - ١٩، العدد الرابع من سلسلة «الفيلسوف... والمرأة»، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط الأولى، ١٩٩٦م.

(٣) أرسطو والمرأة، ص ١١٢ - ١١٣، العدد الثاني من سلسلة «الفيلسوف والمرأة»، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط الأولى ١٩٩٦م.

(٤) هموم الفكر والوطن، التراث والعصر والحداثة، جـ ١، ص ٥٢٧.

إمرأة» لا يتضمن حكما شرعيا، بل هو خبر كقول الله تعالى ﴿غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون﴾[1] (الروم)، وأنه رأي للنبي ﷺ في شأن من شؤون الدنيا مثل رأيه في مسألة تأبير النخل وشبيهاتها، وأنها واقعة حال تخص (بوران بنت كسرى)، بدليل عرض القرآن الكريم قصة بلقيس ملكة سبأ عرضا يفيض بمزاياها وعظمة عقلها حتى أنقذت قومها من الهلاك المبين»[2].

❖ موقف التوفيقيين:

أفرد رأس المدرسة التوفيقية رفاعة الطهطاوي فصلا كاملا من كتابه «المرشد الأمين للبنات والبنين» في الموقف من اشتغال المرأة بالسياسة العليا، وتولي الملك.

وقد جَزم من أول سطر في هذه القضية بالحرمة شرعا ليس فيما يخص تولي المرأة رئاسة الدولة بل والقضاء الذي أجازه بعض الفقهاء لا على إطلاقه. قال الطهطاوي: «قد قضت الشريعة المحمدية، وقوانين غالب الممالك بقصر السلطة على الرجال دون النساء، وان النساء لا يتقلدن بالرتب الملوكية، ولا يلبسن التاج الملوكي، بل تكون المملكة متوارثة في سلسلة الذكور، إلا فيما ندر من الممالك المبيحة لذلك، وأما القضاء فليس لهن فيه حظ ولا نصيب»[3].

طبيعة المرأة، والحرص على مكانتها وأنوثتها هي العلل التي أرجع الطهطاوي إليها رفع هذا المنصب عنها فيقول: «ولعل وجه عدم تولية النساء القضاء والإمامة والمناصب العامة كونهن عورة لا يقدرن على مخالطة الرجال في الوفاء بفروض المناصب العمومية»[4].

وهو يرى بتجنبها مزاحمة الرجال وكثرة الاختلاط بهم والتردد عليهم في مناصبهم الإدارية والسياسية والجهادية صيانة لها من المتاعب، وحتى لا تطلق فيها الألسنة «فلا يبرئها أحد مما يقال فيها»[4]. على خلاف ما هو حاصل في بلاد الفرنجة، التي تُحكِّم القوانين الوضعية البشرية، «لأن قوانين مثل هذه الممالك تنتج اختلاط الرجال بالنساء، بناء على قانون الحرية المؤسس عليه تمدن تلك البلاد، وإلا فتمدن الممالك الإسلامية مؤسس

---

(١) خالد محمد خالد، الديموقراطية أبدا، ص ٢٢٥، عن «الإسلاميون والمرأة» للدكتور محمد سليم العوا، ص ٢٩.

(٢) المرشد الأمين للبنات والبنين، جـ ٢، ص ٤٤٧، من الأعمال الكاملة للطهطاوي، بتحقيق د. محمد عمارة.

(٣) المصدر السابق، جـ ٢، ص ٤٤٨.

(٤) المصدر السابق، جـ ٢، ص ٣٧٤.

على التحليل والتحريم الشرعيين بدون مدخل للعقل تحسينا وتقبيحا في ذلك، حيث لا حسن ولا قبيح إلا بالشرع»[1].

والطهطاوي في هذا الموقف يتحرر تماما من الافتتان بمفاهيم الغرب وممارسات الحرية التي يفخر بها على الشرق، إذ إن موقفه شرعي صرف وقاطع، وكأنه يقول لنا في النص السابق «إن الذين يحكمون العقل في التشريع والتقنين يبيحون الاختلاط وتولي المرأة للمناصب السياسية العليا، بما فيها الملك والسلطنة، أما الذين يرفضون تحكيم العقل في التشريع، حيث يوجد النص، فهم ضد ذلك كله...»[2].

ويشهد لموقفه الشرعي المتحرر من التأثر بالغرب، إضافة إلى ما تقدم، قوله: «ولا يسوغ لمتولي الاحكام أن يحكم في التحريم والتحليل بما يلائم مزاجه، مما يخالف الأوضاع الشرعية المنقولة عن الأئمة المجتهدين، ولا عبرة بالاستكراه النفساني، والاستحسان الطبيعي والأخذ بالرأي من غير دليل شرعي، بل يعتمد متولي الأحكام على فتوى العلماء وأقوال المجتهدين في الدين، فإن الإمامة تخلف النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، فتقف عند حدود الله المعضدة بقوله ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾»[3].

وهو بهذا يرد على أرباب التحسين والتقبيح العقليين القائلين بأن «العقل والطبع لا يأبيان أن يكون للنساء رئاسة المملكة»[4].

أقول: ليس هذا بلازم لأن لقائلٍ «من أرباب التحسين والتقبيح العقليين أن يقول: إن العقل والطبعَ يأبيان ذلك.

وعلى خلاف ما كان يظن بالطهطاوي فإنه وجّه الأدلة الشرعية في الإمامة العظمى، كحديث «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» والشواهد التاريخية القديمة والحديثة للنساء اللاتي تمكَّنَّ من تولي منصب رئاسة الدولة، وَجَّهها في تأكيد رأيه على عدم جواز اقتحام المرأة لهذا المنصب وبهذا يكون مخالفا ومتفردا عن التوفيقيين المعاصرين في إباحتهم لما قال بتحريمه.

تحت عنوان «تولي النساء للملك» يقول الطهطاوي: «قال بعض أهل السياسة: إن التعليل

---

(١) المصدر السابق، جـ ٢، ص ٤٦٧. الطهطاوي في كلامه عن التحسين والتقبيح يعرض عقيدة الاشاعرة، ومذهب السلف يتسم بالوسطية بين الاشاعرة والمعتزلة، وهو أن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، كما أنها نافعة وضارة، وأن العقل يُدْرِك الحسنَ والقبح في الأشياء، والله قد فطر عباده علي استحسان الصدق والعدل، والعفة، والإحسان، والأخلاق الفاضلة، ومقابلة النعم بالشكر، وفطرَهُم على استقباح أضدادها، لكن الثواب والعقاب شرعيان يتوقفان على أمر الشارعْ ونَهْيه، ولا تجبان عن طريق العقل كما يقول المعتزلة.

انظر: مدارج السالكين جـ ١، ص٢٣٠ وما بعدها.

(٢) محمد عمارة، رفاعة الطهطاوي، رائد التنوير في العصر الحديث، ص ٣٥٥.

(٣) الأعمال الكاملة للطهطاوي، بتحقيق محمد عمارة، جـ ٢، ص ٤٦٧.

(٤) المصدر السابق، جـ ٢، ص ٤٦٣.

بالضعف عن القيام بأعباء الملك أمر أغلبي، فقد عُهِدَ في النساء بَعضُ مَلِكات أحسنَّ السياسة والرئاسة على ممالكهن. واكتسبن قصب السبق في ميادين الفخار، وذكر أسماء من تملَّك من النساء وقام بأعباء المملكة، فمنهن «بلقيس» ملكة سبأ باليمن، و«سمرة» ملكة نينوى وبابل، و«الزيا» المشهورة بالملكة القاهرة في العرب، والملكة «امنسة» والملكة «طماهوموت»، والملكة «طرسير»، و«قلوبطرة» ملكة مصر، و«زنوبية» ملكة تدمر في الشام، التي اتسع ملكها في الشام وغيره، و«شجرة الدر» ام خليل قرينة الملك الصالح ملكة مصر، و«بلنشة» ملكة فرنسا، التي تملكت بعد زوجها لوزير الثامن بالنيابة عن ابنها سنت لويز، والملكة «اليزابيث» والملكة «ستورت» ملكتا الانكليز، والملكة «كترينة» الثانيةملكة الوسقو، والملكة «مارية تريزة» ملكة المجار،والملكة «خرستيانة» ملكة اسوج، فكلهن أحرزن حسن التدبير والإدارة، وأقمن البراهين على لياقة النساء لمنصب السلطنة»(١).

والطهطاوي في إيراده كلام مخالفيه الذين يطلق عليهم تارة أهل السياسة، وتارة بعض الحكماء، لا يكشف لنا عن هويتهم الثقافية أو انتماءاتهم الدينية أو من أي بلد هم، وأغلب الظن أنهم إما أن يكونوا من الغربيين الذين قرأ لهم الطهطاوي أو ممن تأثر بهم من أبناء المجتمعات الإسلامية، ويُستبعد ان يكونوا من أصحاب الاتجاهات الشرعية، إذ الطهطاوي هو الذي يمثل رأس الاتجاه التوفيقي.

ولم تكن مسألة تولي المرأة لمنصب رئاسة الدولة مطروحة آنذاك كما سيأتي.

فهو يعرض آراءهم مفصلة شأن الواثق من قناعته القادرة على النقد والرد بكل هدوء.

وقبل أن يرد على من ساق رأيه فيمن حكمت من النساء وزعم أنهن أحرزن حسن التدبير والإدارة، وأقمن البراهين على لياقة النساء لمنصب السلطنة. فإن الطهطاوي، يستعرض حياة هؤلاء النسوة بالتفصيل لا سيما الشهيرات منهن مبتدءًا ببلقيس في اليمن ومنتهيا بخرستيانة في اسوج، ثم يقول: «ومع أن هؤلاء النساء تقلدن السلطنة وسلكن مسالك الشجعان نوعا، إلا أنهن كن سيئات العواقب، وقَلَّ أن خلت إحداهن في بعض الأفعال من نقصان... فإذا كان حالهن كذلك فكيف يجوز وراثتهن للخلافة والسلطنة، ومن تقلد منهن السلطنة وأفلح فيها فلم يكمل له الفلاح، وإذا أكمل فهو من النادر الذي لا حكم له، فحديث:

---

(١) الأعمال الكاملة للطهطاوي، بتحقيق محمد عمارة، جـ ٢، ص ٤٤٩.

«لن يفلح قوم وَلَّوْا أمرهم امرأة» صادق بالمضمون، مؤيد بالتجارب، وتولية شجرة الدر، التي لم يسبق في الإسلام سلطنة لغيرها، كانت لمحض الضرورة التي تبيح المحظور»[1].

وأهم ما في هذا النص، هو التوفيق بين حديث «لن يفلح قوم...» وبين الواقع التاريخي الذي شهد بفلاح بعض النسوة في الحكم، فهو لا يعتبر هذا من قبيل التناقض، وإنما يعتبره فلاح منقوص، والكامل منه فهو من النادر الذي لا حكم له. وأحكام الشريعة إنما تراعي الغالب العام، وقناعة الطهطاوي «أن النساء في الغالب وصفهن النقص عن الرجال في مهمات الأمور الحسية والمعنوية، فلا يستطعن، لما فيهن من الضعف، أن يتحملن أعباء المملكة الثقيلة»[2]. ويؤكد مرارا أن تسيير شؤون الملك «على الوجه الأكمل لا يكون غالبا إلا من خصائص الرجال، فلهذا تعين أن تكون السلطنة فيهم دون النساء، اللاتي في الغالب لا يستطعن أن يتعلمن هذه المعارف الحكمية في المملكة والسلطنة والخلافة، حيث ان الخلافة التي هي الإمامة العظمى، خلافة النبي ﷺ، كانت من خصائص الرجال، وكذا نيابتها في الخطط الجسيمة»[3].

وكون الأحكام الشرعية ترتب على الغالب، فإن الطهطاوي لا يمنع من وجود نسوة فيهن أهلية الإمارة أو الرئاسة، يقول: «وليس عدم استخلاف النساء لعدم وجود من يصلح لذلك، فقد قال عروة بن الزبير لذكوان لو كانت إِمْرَةً لامرأة بعد النبوة لاستحقت عائشة الخلافة... وكذلك لما لم تكن النبوة إلا في الذكور دون النساء لم تكن السلطنة فيهم إلا نادراً، وقد قضت الحكمة الإلهية إنه لم يكن فيهن في قديم الأحقاب حكيمة اشتهرت بحكمتها، ولا من تفلسفت بإفراط معرفتها، وإنما من تولى منهن السلطنة فانما كان أكثر ذلك عن وراثة، والحكمة ليست كذلك»[4].

وفي اختياره عائشة نموذجا للنادر الذي يمكن أن يصلح للخلافة، كما قال في موضع آخر: «أما وجود اللياقة فيهن فليست محل المنع، فإن السيدة عائشة استجمعت من الأمور الشرعية

---

(١) المصدر السابق نفسه، جـ ٢، ص ٤٦٣، يستدرك على الطهطاوي بأنه وجد في التاريخ الإسلامي سلطانات حكمن بعض الممالك والإمارات الإسلامية، انظر كتاب «سلطانات منسيات» لفاطمة المرنيسي.

(٢) الأعمال الكاملة للطهطاوي، جـ ٢، ص ٤٤٧.

(٣) المصدر السابق نفسه، جـ ٢، ص ٤٤٥ – ٤٤٦.

(٤) المصدر السابق نفسه، جـ ٢، ص ٤٤٦.

والسياسية كفاءة الخلافة»[1]. في هذا الاختيار ذكاء في إغلاق باب النقاش، فإذا كانت أم المؤمنين وأخص زوجات الرسول الكريم، وأكثرهن علما، والتي شاركت في بعض الوقائع السياسية الكبرى (معركة الجمل) لا يجوز لها أن تلي أمر المسلمين في الإمامة العظمى، فإنه من باب أولى أن يقطع الرجاء في صلاحية غيرها لهذا المنصب، واسند رأيه بشهادة التاريخ المحايد في أحكامه الفارقة بين أهلية كل من النساء والرجال في حركة الحياة.

فموقف الطهطاوي في هذه المسألة، موقف متكامل، ابتداء بالموقف الشرعي الذي يسنده الدليل، ثم يضيف إليه البعد الطبيعي التكويني للمرأة الذي لا يجاري الرجال في القيام بهذه المسؤولية الكبرى وتبعاتها الجسيمة، فضلا عن ما يصيب المرأة من جرح لأنوثتها في زحمة مكابدة الصراع السياسي اليومي، وما يتبعه من إرهاق يسهم في الإخلال في أدائها لواجباتها الحقيقية ويؤثر سلبا على ما أقحمت نفسها فيه من أمور رئاسة الدولة، وأخيرا استعان بالتاريخ الذي لا يكذب على ما يقول.

وخشي محقق تراث الطهطاوي ومؤرخ حياته الدكتور محمد عمارة أن يترك رأي الطهطاوي في تولي المرأة للمناصب السياسية العليا انطباعا سلبيا يقلل من قيمة آراء الرجل في هذا الباب... فيتساءل هل كانت قضية عصر الطهطاوي هي تولي المرأة لمنصب السلطان أو الخليفة أو أمير المؤمنين؟ أو حتى منصب القاضي في المحاكم؟ ويجيب: بالقطع لا... فلم تكن هذه هي قضية عصر الطهطاوي، لقد كان الرجل يجادل الذين يحرمون عليها تعلم الأبجدية حتى لا ترسل للعاشقين خطاب غرام؟!... بل أن قضية تولي المرأة، في الشرق، لرئاسة الدولة مطروحة في عصرنا نحن[2]، فضلا عن العصر الذي عاش فيه مفكرنا الكبير!

وأيضا: هل كان اشتغال المرأة الشرقية بالعمل السياسي - على اطلاقه - قضية مثارة وحيوية في عصر الطهطاوي، حتى يكون الرجل بموقفه هذا متخلفا وليس تقدميا؟

إن «لا» هي الإجابة بالقطع... فلم تكن تلك قضية مثارة في الشرق على وجه الاطلاق... بل ولا في الغرب[3] إذا نحن أمعنا النظر في هذه الحقائق التي تقول:

○ إن أول مؤتمر عقد للمطالبة بحقوق المرأة السياسية، عقد في أميركا سنة ١٨٤٨م...

---

(١) المصدر السابق نفسه، جـ ٢، ص ٤٦٤.

(٢) كلام محمد عمارة، كان في تاريخ ١٩٨٤، ووقتها لم تكن المسألة أخذت في الاهتمام كما هي اليوم.

(٣) هذه مشكلة التوفيقيين النفسية التي يترتب عليها خلل في المنهج، فالغرب هو الأصل الذي يقاس عليه، وكأنه يقول: لو أن الغرب أيام الطهطاوي أعطى المرأة حق تقلد سلطة رئيس الدولة لما تردد - الطهطاوي - عن القول بذلك، ولن يعدم القدرة على تطويع النصوص الشرعية في الانتصار لرأيه!

وأول اتحاد عام تكوَّن بأميركا لهذا الغرض كان تاريخ تكوينه هو سنة ١٨٩٠م.

○ وفي الوقت الذي كان الطهطاوي يكتب فيه آراءه تلك في كتابه (المرشد الأمين) لم يكن الدستور الأميركي الذي وضع سنة ١٨٧٠م يعترف بحقوق المرأة السياسية، وهو لم يعترف بها إلا في التعديل الذي أدخل عليه سنة ١٩٢٠... وحتى سنة ١٩١٧م لم تكن في أميركا سوى ١٢ ولاية هي التي اعترفت بالحقوق السياسية للمرأة.

○ وفي انكلترا بدأت المطالبة بحقوق المرأة السياسية سنة ١٨٥١م، ونشطت بعد صدور كتاب «ستيورات مل» سنة ١٨٦٩م، ولكنها لم تثمر حصول المرأة على حق الانتخاب إلا في سنة ١٩٢٨م.

وفي كل دول أوروبا لم تِنل المرأة حقوقها السياسية إلا في القرن العشرين... في فرنسا سنة ١٩٤٥م... وفي بلجيكا سنة ١٩٤٦م...إلخ.

○ أما الاتحاد السوفياتي والدول الاشتراكية فلقد نالت المرأة فيها حقوقها السياسية مع قيام الثورات الاشتراكية في هذه البلاد... أي في القرن العشرين.

فلم تكن هذه القضية، إذا، مطروحة على عصر الطهطاوي، لا في الشرق، ولا في أغلب البلاد الأخرى الأكثر تقدما وتطورا من مجتمعاتنا التي كانت تحبو على أعتاب عصرالتنوير... وبهذه الحقائق، إذا نحن وعيناها جيدا، تحتفظ آراء الطهطاوي المناصرة لتحرير المرأة بأغلب ما لها من قوة وتقدمية ولمعان»[1].

ومحمد عمارة خلافا للطهطاوي يرى بجواز تقلد المرأة منصب القضاء، بل يذهب إلى التفريق بين رئاسة الدولة والإمامة العظمى أو الخلافة، فرئاسة دولة إسلامية معينة لا تعد ولاية عظمى بل هي من الولايات الخاصة، ولهذا يجوز للمرأة أن تشغل هذا المنصب والمنهي عنه هو توليها للإمامة العظمى[2]، لهذا برر عمارة موقف الطهطاوي من هذه القضية خشية أن يدرج ضمن التيارات الأصولية التقليدية.

وأما قاسم أمين في مرحلته التوفيقية التي ألف فيها كتاب «تحرير المرأة» سنة ١٨٩٩م، فإنه تقدم خطوة على مرحلته الأولى التي ألف فيها كتاب «المصريون» سنة ١٨٩٤م حيث كان

(١) رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، ص ٣٥٧ - ٣٥٩.

(٢) د. محمد عمارة، التحرير الإسلامي للمرأة، الرد على شبهات الغلاة، ص ١٠١ - ١١٠.

ينتقد اشتغال المرأة بالوظائف العمومية، وبالأعمال المدنية التي يقوم بها الرجال، أما مرحلة التوفيقية فطالب لها أن تمارس، مثل الرجل جميع الأعمال المدنية، وبقي على موقفه الرافض تولي المرأة الوظائف العمومية كما يسميها وأول ذلك منصب الخلافة، يقول: «والناظر في الأحوال التي فضلت فيها شريعتنا الرجل على المرأة، مثل الخلافة والإمامة، والشهادة في بعض الأحوال، لا يجد واحدة منها تتعلق بعيشتها الخصوصية وحريتها، وان الشارع لم يراع في هذه المسائل القليلة الا عدم الخروج بالمرأة عن وظيفتها في العائلة، وحصرالوظائف العمومية في الرجال، وهو تقسيم طبيعي جرى على مقتضاه إلى الآن التمدن في أوروبا، ولا يوجد فيه شيء يمنع من ترقية المرأة والوصول بها إلى أعلى مرتبة تستحقها»(١).

وشخصية قاسم أمين من خلال تطور فكره المطرد في التحرر من الانتماء لهويته والذوبان في الغرب تُنبِئُ أنه سيمضي في التساهل إلى القول بتولي المرأة رئاسة الدولة، لأن معياره الذي يقيس عليه هو ما أخبر عنه، واقع التمدن الأوروبي.

وعلى خلاف موقف قدماء التوفيقيين جاءت مواقف المحدثين منهم، وسأكتفي بالعرض التفصيلي لأحدهم، ثم أحيل بإشارات مقتضبة للآخرين لأن الاستدلالات متقاربة واحتمالاتها محصورة، باستثناء الشيخ محمد الغزالي الذي يستلزم البحث عرض رأيه كاملا لسبب سنبينه.

يقول جمال البنا: «ورووا أن الرسول ﷺ قال «لا يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» وان هذا الحديث هو الأساس في تحريم الفقه الإسلامي الولاية الكبرى على المرأة.

والحديث يروى عن عبدالرحمن بن أبي بكرة وكان من موالي ثقيف وعندما حاصر المسلمون الحصن أعلن الرسول أن كل عبد يترك الحصن وينضم للجيش يصبح حرا فانسل من الحصن ببكرة واكتسب الحرية والإسلام واستطاع خلال سنوات أن يصبح من سراة البصرة وكان قد تورط (في خلافة عمر) في شهادة ضد المغيرة بن شعبة بالزنا ولم تكتمل شهادة الشهود الأربعة لأن أحدهم لم ير العملية بالصورة التي تتطلبها الشهادة، وعندئذ أوقع

---

(١) «تحرير المرأة»، ص ٣٨٦، الأعمال الكاملة لقاسم أمين، بتحقيق محمد عمارة، وقارن بين موقفه في تحرير المرأة مع موقفه في مرحلته الأولى في كتابه «المصريون» فصل النساء، ص ٢٤٨ -٢٤٩، ثم مرحلته التغريبية العلمانية في كتابه «المرأة الجديدة»، فصل الواجب على المرأة نفسها، ص ٤٥٧، من الأعمال الكاملة.

عمر بن الخطاب الحد على الثلاثة الذين شهدوا على المغيرة بالزنا، وكان منهم عبدالرحمن بن أبي بكرة.

ويبدو أن الأيام أسدلت أستارها على هذا الحادث بحيث لم ينل من مكانته، وعندما خرجت عائشة أيام الجمل اعتزل القتال وروى لأول مرة الحديث.

فهل يعقل أن تتوصل في القرن الخامس عشر الهجري سيدة من الكاتبات النسائيات في المغرب[1] التي أثار واقعة غفل عنها رواة الحديث ودهاقنته بما فيهم البخاري والفقهاء المعاصرون، أي على مدار ألف عام؟

يبدو أن واقعة الشهادة، وما تلاها من حد لم تؤثر أقل أثر على تقدير المحدثين والمؤرخين لمنزلة عبدالرحمن بن أبي بكرة»[2]. ثم نقل جمال البنا طرفاً من ترجمته من كتاب «البداية والنهاية» لابن كثير وتذهيب الاسماء واللغات للنووي.

وعلق: نقول ان هذه الأقوال تنطق بفضله، ولكنها لا تنفي تلك الشائبة الجسيمة التي تلحقه خاصة وانه لم يتب مع التائبين - وتؤثر على عدالته وعلى سلامة حديثه، والقرآن صريح ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا، وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم﴾[3].

وقال عمر في خطابه المشهور إلى أبي موسى الأشعري «المسلمون عدول إلا مجلودا في حد...».

فيفترض أن يسقط حديثه كله أو على الأقل تكون به علة قادحة، وهو بعد حديث آحاد، فلم يروه الا عبدالرحمن بن أبي بكرة، ولهذا فهو ساقط ولا يعتد به.

هذا بالنسبة للسند، أما بالنسبة للمعنى فلا جدال لدينا في أن الرسول ﷺ أراد حالة بعينها وصدقت كلمته لأن أهل فارس تنازعوا الأمر وذهبت ريحهم، وأن الحديث لا يقدم مبدأ أو حكما، ولكنه يدور حول واقعة بعينها، مهما كانت صياغته، لأن المهم ليس الصياغة،

---

(١) صرح في الهامش قائلا: هي الأستاذة فاطمة المرنيسي في كتابها الحريم السياسي - النبي والنساء، ص ٧١، دار الحصاد.

(٢) جمال البنا، المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، ص ٨٠.

(٣) سورة النور ، الآيتان: (٤، ٥)، ويعلق جمال البنا في هامش ٢، ص ٨١ على الآية فيقول: «يبدو أن الذي جعل المحدثين يأخذون بحديثه هو مبدأ «عدالة الصحابة»، ولكن حتى لو سلّمنا بالمبدأ فيفترض أن يستثنى منه من أحدث حدثا».

ولكن المناسبة التي قيلت فيها، فضلا عن أن الصياغة في يد الرواة وقد جاؤوا بأكثر من صيغة والشيء الثابت، رغم اختلاف الروايات، انها كانت لمناسبة تولية امرأة شؤون فارس.

ففي بعض الروايات انه قيل له انهم وَلَّوْا أمرهم امرأة فقال الآن هلكت الرجال إذا اطاعت النساء (ثلاثا) وفي رواية ان الرسول ﷺ قال: من يلي أمر فارس؟ قالوا: امرأة قال (ما أفلح قوم يلي أمرهم إمرأة). وطريق آخر «لن يفلح قوم اسندوا أمرهم إلى امرأة».

وقيل له (أي النبي - صلى الله عليه وسلم) انه (أي كسرى) قد استخلف ابنته فقال لا يفلح قوم تملكهم امرأة، وفي النهاية «لن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة»(١).

فتعدد هذه الروايات يدل على الاضطراب الكبير في حقيقة ما قال الرسول بالضبط.

وإنما استبعدنا أن يكون مراد الحديث الإطلاق لأن التاريخ قد أثبت حكما قويا لملكات مثل الملكة حتشبسوت في مصر القديمة، وكاترين في روسيا واليزابيث الأولى وفيكتوريا في بريطانيا...إلخ. وأهم من هذا أن القرآن نفسه امتدح حكم امرأة «هي ملكة سبأ» ﴿إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء، ولها عرش عظيم﴾، وكيف أنها أنقذت قومها من الحرب بعد ان أشار عليها كبراؤها ﴿نحن أولو قوة وأولو بأس شديد﴾. مما ينم عن كياسة وحصافة وأسلمت فهذه الآيات تخالف تماما ما يريد لنا الفقهاء، ان نفهمه من حيث «ما أفلح قوم ولَّوْا أمرهم امرأة» ولا يمكن لحديث صحيح أن يخالف وقائع التاريخ الثابتة ولا نصوص القرآن الصريحة»(٢).

نجد أن الكاتب جمع لنا ما تفرق من عناصر القدح في الحديث رواية ودراية مُلخصاً أسباب ورده لدى منكريه سواء كانوا علمانيين أو توفيقيين أو غير ذلك.

ويقول راشد الغنوشي: «ولقد استند المجيزون إمامة المرأة الإمامة العظمى، إلى أن عموميات الإسلام تؤكد المساواة بين الذكر والأنثى، وأن الحديث المذكور لا يمثل أساسا صالحا لتخصيص عموم المساواة، ذلك أن الحديث المذكور ورد بخصوص حادثة معينة... خاصة وأن علماء الأصول لم يتفقوا على أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب. فما كان لفظه عاما لا يعني أن حكمه عام أيضا، الأمر الذي يجعل الحديث لا ينهض حجة

---

(١) يحيل جمال البنا قارئه للاطلاع على هذه الروايات إلى مسند الإمام أحمد (الفتح الرباني)، ج٢١، ص ٣٤ - ٣٥.

(٢) المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، ص ٨١ - ٨٣.

قاطعة، فضلا عن ظنيته من جهة السند لمنع المرأة من الإمامة العامة[١].

وفي استنتاج غريب يرى الأستاذ محمد الحبيب التجكاني ان ابن جرير الطبري يذهب إلى «أن المرأة يجوز لها أن تتولى رئاسة الدولة، والعوارض يمكن التغلب عليها بالرخص وبالنيابة، وبمزاولة الشورى على مختلف المستويات، فتكون القرارات حينئذ في اطار النظام العام للدولة، المسلمة، وفي مصلحة الأمة والشعب»[٢].

وسبب استغرابنا لاستنتاج التجكاني، أن المشهور عن ابن جرير الطبري قوله بجواز تولي المرأة القضاء، وعدم اشتراطه الذكورة في القاضي[٣]. فالتبس عليه الأمر. ومع هذا فإن بعض العلماء توصلوا إلى عدم صحة نسبة هذا الرأي إلى الطبري[٤]، وقال القاضي أبوبكر بن العربي: «ونقل عن محمد بن جرير الطبري أنه يجوز أن تكون المرأة قاضية ولم يصح ذلك عنه»[٥].

ويؤيد ذلك استعمال الفقهاء صيغة التمريض في نسبة هذا القول إلى الطبري، من دون إشارة إلى موضع قوله، ولم يصرح ابن جرير الطبري بذلك في مصنفاته، فكل ذلك يشكك في صحة هذه النسبة إليه[٦].

ويمضي الباحث مؤيدا ما نسبه إلى ابن جرير من جهة أصولية فيقول «أما حديث (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة) فابن جرير يجعله خاصا بسببه الذي ورد فيه، أي بالملكة بوران بنت كسرى ابرويز... وقصر العام على سببه يقول به عدد من علماء أصول الفقه وان كانوا ليسوا هم الجمهور، قال ابن السبكي في جمع الجوامع والعام، على سبب خاص، معتبر عمومه، عند الأكثر» أي أن الأقل من العلماء لا يعتبرون العموم، ويعتبرون الخصوص الذي

---

(١) الشيخ راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ١٢٩، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٣م. ويعلق الغنوشي في الهامش مؤكدا على ظنية الحديث فيقول: «ورغم أن أبا بكرة من شيوخ البخاري ووثقه وروى عنه في صحيحه إلا أن الأحكام الشرعية وخاصة ما يتعلق منها بنظام الدولة الإسلامية ما ينبغي أن تبنى على سند ظني مهما كانت درجة الظنية ضئيلة».

(٢) محمد الحبيب التجكاني (الحقوق السياسية والاقتصادية للمرأة المسلمة)، جـ ٣، ص ٦٠، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، جامعة الصحوة الإسلامية، الدورة الخامسة (حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام)، ٨ - ٩، رجب ١٤١٩هـ/٢٩ - ٣٠ أكتوبر ١٩٩٨م.

(٣) انظر: الماوردي أدب القاضي، جـ ١، ص ٦٢٦ تحقيق، محيي هلال السرحان، مطبعة الارشاد، بغداد ١٣٩١هـ، وابن قدامة: المغني مع الشرح الكبير جـ ١١، ص٣٨١.

(٤) انظر: الدكتور محمد رأفت عثمان: المرأة والقضاء، مجلة الأزهر، صفر ١٣٩٢هـ مارس ١٩٧١م ص ١٢٢.

(٥) أحكام القرآن، جـ ٣، ص ١٤٤٤ تحقيق علي محمد البجاوي، الطبعة الثانية ١٣٨٧هـ عيسى البابي الحلبي وشركاه.

(٦) حافظ محمد أنور، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، دار بلنسية للنشر، السعودية، الرياض، ط الأولى، ١٤٢٠هـ. لم نؤجل الرد على هذه الجزئية فيما سيأتي من مناقشة أدلة التوفيقيين في مبحث منفرد، لأنها جزئية طارئة على أصل الموضوع وأدلته الكلية.

يجسمه سبب ورود الحديث»[1].

وبعد تحريره المسألة على هذا النحو ترجح عنده ما نص عليه بقوله: «ونحن نرى: ان المرأة إذا كان المجتمع بحاجة إلى ولايتها لمكانتها الاجتماعية، ولتعلق السكان بمنهجها، وأفكارها، وكانت ولايتها لا تضر بوظيفتها الطبيعية، بأن جاوزت سن الانجاب مثلا، في هذه الحال، لا ضرر على الأسرة، وعلى المجتمع من ولايتها رئاسة الدولة»[2]، ثم استدل بقصة ملكة سبأ في القرآن الكريم، خاتما بحثه بقوله: «ومن المبادئ الإسلامية أنَّ شرع من قبلنا هو شرع لنا، إذا تبناه القرآن، أو تبنته السنة»[3].

❖ موقف علماء الشيعة:

استقرأت جميلة كديور[4] مواقف علماء الشيعة من قضية مشاركة المرأة في الشؤون السياسية العامة، وتقلدها المناصب العليا في الحكم. حيث أفردت فصلا كاملا للقضية، في كتابها «المرأة رؤية من وراء جُدر».

ويعد هذا المبحث الأهم في كتابها لموقفها السياسي وتخصصها الأكاديمي الباحث في الخطاب السياسي الشيعي في إيران ونزعتها الإصلاحية الأقرب للنهج التوفيقي من نهج المحافظين.

تناولت قصة ملكة سبأ في القرآن بالدرس معتمدة على كتب الأقدمين[5]، والمعاصرين، وقدمتها نموذجا للمرأة الإنسانية المتعقلة التي لا تتأثر بعاطفتها «وتدير شؤون الحكم بكفاءة»[6].

---

(١) محمد الحبيب التجكاني، الحقوق السياسية والاقتصادية للمرأة المسلمة، جـ ٣، ص ٦١، وزارة الأوقاف المغربية، جامعة الصحوة الإسلامية الدورة الخامسة «حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام». وأحال المؤلف الى كتاب «جمع الجوامع»، جـ ٢، ص ٣٨ فيما نقله عن ابن السبكي.

(٢) المصدر السابق نفسه، جـ ٣، ص ٦١.

(٣) المصدر السابق نفسه، جـ ٣، ص ٦٢.

(٤) الدكتورة جميلة كديور أكاديمية إيرانية شاركت في النشاط السياسي، وتمكنت من إحراز نجاح كبير في الانتخابات البرلمانية الأخيرة ممثلة عن العاصمة طهران ضمن قوائم التيار الإصلاحي، ولعل مما يضفي قدرا أكبر من الإثارة على شخصيتها هو وضعها العائلي، حيث أن زوجها هو وزير الثقافة والإرشاد السابق الدكتور عطاء الله مهاجراني المثير للجدل، وهي كذلك شقيقة الدكتور الشيخ محسن كديور المعروف بآرائه الجريئة في الفكر السياسي، خاصة في ظل النظام السياسي السائد في إيران (نظرية ولاية الفقيه) ذلك عبر مؤلفاته النقدية في هذا المجال، وآرائه الأخرى التي قادته إلى المحكمة الخاصة برجال الدين ثم المعتقل الذي خرج منه قبل فترة وجيزة. وللدكتورة كديور مؤلفات أخرى في الشأنين الثقافي والاستراتيجية السياسة، كما صدر لها كتاب «تحول الخطاب السياسي الشيعي في إيران» وهو عبارة عن رسالتها لنيل درجة الدكتوراه وبرغم جهدها الواضح في هذا الكتاب إلا أنها لا تخفي حجم تأثرها بآراء شقيقها محسن كديور الجريئة في هذا المجال (ص ١١- ١٢) موجز ما أورده مترجم كتابها سرمد الطائي.

(٥) نقلت ما يعزز رأيها في رجاحة عقل بلقيس وتفسير الآيات من القرطبي والطبري، والرازي والسيوطي وبعض مصادر الشيعة.

(٦) السيد محمد حسين فضل الله، تأملات إسلامية حول المرأة، بيروت، دار الملاك، ١٤١٤هـ، ص ١١.

وهي إذ تقارن بين تيارين معاصرين في الفكر الشيعي تقف بجوار من يفتحون المجال لمشاركة المرأة السياسية وتقلدها أعلى درجات الإدارة فيها. وتقدم مرجحة تفسيراتهم للنصوص الشرعية في ذلك على المانعين.

فبعد ان رجحت اجتهاد السيد حسين فضل الله في كفاءة بلقيس السياسية على رأي بهاء الدين خرمشاهي الذي «لا يعتقد أن السياسة شأن يناسب المرأة»[١].

انتقلت إلى مناقشة حديث «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم إمرأة». ومالت مع من ضعف الحديث، أو أَوَّلَتْهُ بما يصلح لإمامة المرأة ذات الكفاءة، بنقلها تعليق آية الله صالحي نجف آبادي على هذا الحديث الذي قال: «المهم هنا أن نحدد هل أنه ﷺ كان يقصد أن المرأة بشكل مطلق وحتى لو كانت بمستوى فاطمة الزهراء، إذا أمسكت بيدها زمام الحكم فإن ذلك مؤذن بسوء حظ المجتمع؟... إذن فالمهم هو أن ندقق في حدود دلالة الحديث[٢] وعلقت معززة رأي النجف آبادي بقولها: «كما أن القرآن الكريم ذاته قد تحدث بشكل صريح في سورة النمل، عن امرأة رأست قومها وأخذت بأيديهم إلى الفلاح والهداية بفضل تدبيرها وحكمتها، ويزخر تاريخ الإسلام بمواقف النساء اللاتي احتللن مواقع إدارية وقيادية وعلمية وخلال أزمات شديدة أحيانا. ويعكس ذلك بوضوح أن الرسول ﷺ عاب ولاية المرأة في إطار الظروف التي حكمت بلاد فارس آنذاك وطبيعة النظام السياسي الذي كان سائدا فيها، وإلا فهل كانت زعامة الرجال في النظام الساساني أفضل من حكومات نسائهم؟»[٣].

بعد أن أفصحت عن رأيها، ناقشت الحديث من حيث عرض رواياته الواردة في كتب الحديث السنية وبعض مراجع الشيعة، والموضوعية تقتضي ذكر جميع الآراء في قبول الحديث أو رفضه من حيث الصحة والضعف، فاكتفت برأي آية الله الشيخ المنتظري ممثلا لمن قَوَّى الحديث وقبل معناه فقال: «إن الحديث مشهور، وبرغم أنه ورد بألفاظ مختلفة إلا أن الشهرة تجبر هذا الضعف، كما أن دلالته على الموضوع واضحة»[٤].

---

(١) خرمشاهي «بحوث في الدين والفلسفة»، طهران، معين، ١٣٧٠هـ، ص ٢٤.

(٢) آية الله صالحي نجف آبادي، «قضاء المرأة في الفقه الإسلامي»، صحيفة اطلاعات، ٢٦ مهر، ١٣٥٧هـ.

(٣) جميلة كديور، المرأة رؤية من وراء جُدر، ترجمة سرمد الطائي، ص ٧٦، دار الفكر المعاصر، بيروت، دارالفكر، دمشق، ط الأولى ٢٠٠١م.

(٤) آية الله منتظري، دراسات في ولاية الفقيه، قم، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ١٤٠٨هـ، ج ١.

ثم سردت أقوال المضعفين من أمثال الشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي يقول: «إن هذا الحديث مرسل، مضافا إلى اضطراب متن الحديث واختلافه، يشكل بنفسه عاملا آخر للضعف، وشهرة الرواية في كتب الحديث لا يمكنها أن تجبر ضعفها»[1]. وتلحق رأي شمس الدين بقول السيد محمد حسين فضل الله في هذا المجال «إن سند هذه الرواية ضعيف... وقد أخذها المسلمون ومعظم الفقهاء مآخذ المسلمات مع أنها ضعيفة السند»، ويضيف قائلا: «يتنافى هذا الحديث مع نموذج زعامة المرأة الذي قدمه القرآن الكريم، وهو ملكة سبأ. فإذا كان الإسلام يقلص دور المرأة حقا ولا يرى فيها أهلية للقيادة، فكيف يتولى الله سبحانه وتعالى التعريف بامرأة كانت تدير دولة وتتمتع بخبرة في شؤون الإدارة ومعالجة قضاياها أفضل من الرجال»[2].

وتقلل جميلة من أهمية هذا الحديث، إذ الراوي الوحيد لهذا الخبر هو أبوبكرة، وعنه نقلت كتب الحديث التي راحت تتناقله بينها[3].

ومن الأسباب التي تؤهل المرأة لتولي أعلى المناصب القيادية السياسية وغيرها، ان ظروف عصرنا الحالي تختلف عن الماضي في الإدارة وسياسة الأمور، وتتبنى رأي فضل الله الذي يقول: «إذا أردنا بحث مسائل الحكم في عصرنا الراهن، فلا ينبغي أن نرسم في أذهاننا شكل النمط القديم للزعامات، ذلك لأن شخصا واحدا هو الذي كان يقرر ويتولى الحكم في إطار ذلك النمط، أما اليوم فإن قرارات أي مسؤول تفتقد قيمتها أمام موقف الجماعة. وحين نبحث موقع المرأة من الحكم والإدارة فلا بد من الانتباه إلى أن قرارات المرأة التي يفترض أن تتقلد موقعا إداريا، لا بد أن تخضع إلى آراء الجماعة لاَ أنها تمتلك صلاحيات مطلقة لتستبد برأيها.

ومع أخذ ذلك بنظر الاعتبار، فهل تعارض الشريعة الإسلامية حكم المرأة في الظروف الراهنة؟

ولا يمكن على هذا الأساس قبول الخبر المروي عن الرسول ﷺ، على فرض صحة سنده

---

(1) محمد مهدي شمس الدين، أهلية المرأة لتولي السلطة، بيروت، مؤسسة المنار، ص ٣٥.

(2) سيد محمد حسين فضل الله، «الإسلام والدور الاجتماعي للمرأة»، ترجمة مهدي علي زاده، بيام زن، شماره، ٥٢، سال بنجم، تير ٧٥، ص ٣٣ و٣٤.

(3) جميلة كديور، المرأة رؤية من وراء جُدر، ص ٧٧.

- كحكم مطلق، دونما تنقيح الموضوع والنمط القيادي الذي كان ﷺ يلاحظه. حيث أن مسألة تولي المرأة للقيادة اكتسبت شكلا جديدا في ظل الظروف الراهنة بما انطوت عليه من تحولات»[1].

❖ الشيخ الغزالي... وولاية المرأة

أعلن الشيخ محمد الغزالي عن رأيه المؤيد لتولي المرأة منصب رئاسة الدولة في كتابه «السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث» بكل صراحة وحماسة ووضوح. مما أثار نقاشات ساخنة حول الكتاب عامة، وهذه المسألة خاصة.

وهنا يثور سؤال: لماذا نخص الغزالي وحده في عرض موقفه من قضية تولي المرأة رئاسة الدولة، مع أن غيره ممن لا يقل عنه علماً قد قال بمثل رأيه، كما مر معنا في عرض آراء التوفيقيين؟

والجواب:

○ أولا: لأن للغزالي له مكانة كبيرة في وجدان المسلمين الموالين لدينهم، كما أن العلمانيين وخصوم الدين يحسبون له حساباً ويعرفون قدره.

وذلك أن الرجل صاحب مبدأ، وتاريخ حافل بالجهاد، بالكلمة والقلم والمواقف الحاسمة في بلده وخارجه في وجه من أرادوا تحريف الدين أو التعدي على الإسلام، على الأصعدة التشريعية والسياسية والأخلاقية[2]، هذه المصداقية تعطي آراءه قوة.

○ ثانيا: الغزالي رجل عامة، وداعية متواصل مع الناس في شؤونهم وشجونهم، وليس حبيس مكتبةٍ أو لصيق محرابٍ، هذا التفاعل المفتوح مع الناس وطلته الإعلامية بالصوت والصورة والصحافة يجعل آراءه سريعة الانتشار. لقد كتب في موضوع ولاية المرأة مرجحا جواز إمامتها أو رئاستها عدد من الباحثين باذلين جهدا علميا أكبر بكثير من الورقتين اللتين

---

(١) فضل الله، مرجع سابق، ص ٣٤.

وسيأتي رأي محمد عمارة والدكتور القرضاوي المشابه لرأي فضل الله في التفريق بين الإمامة العظمى وبين رئاسة دول معينة، وطريقة تسيير الأمور الحكمية والإدارية فيها.

(٢) انظر: الفصل العاشر: الغزالي رجل المواقف، من كتاب «الشيخ الغزالي كما عرفته رحلة نصف قرن»، للدكتور يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

أبدى فيهما الغزالي رأيه في الموضوع. فلماذا لم تحدث تلك الدراسات(١) المتوسعة ذات الأثر والضجة التي أحدثتها كلمة الشيخ الغزالي. بل إن الناس مروا مرور الكرام على فتوى أشهر رمز ديني وهو الدكتور محمد سيد طنطاوي شيخ الأزهر حاليا، التي صرح بها لوكالة الأنباء الإندونيسية بجواز تولي المرأة رئاسة الدولة، وأن الإسلام لا يمانع ذلك(٢)، إن الغزالي فرض نفسه في الساحة الإعلامية فهو في بؤرة الأحداث والأضواء.

○ ثالثا: جرأة الغزالي في ابداء آرائه، غير مبال بالنتائج أو بردود الفعل، وهذه إحدى صفات الشيخ التي لازمته منذ بروزه المبكر على الساحة الدعوية إلى أيامه الأخيرة، سواء أكان رأيه الجديد أو الجريء يخص مسائل سياسية أو فكرية أو شرعية. ان كثيرا منا يراعي اعتبارات عدة عندما يريد أن يفصح عن رأي يخالف الجماهير، أما الغزالي فجرأته في الإعلان عن مبادئه زادت آراءه انتشارا.

○ رابعا: إن الشيخ الغزالي من القلائل الذين يجمعون بين عذوبة الأسلوب الكتابي، وبلاغة الخطاب الشفوي، ومن المقطوع به أن رشاقة الاسلوب له دور في الاقناع وتقوية الحجة. فكيف إذا أضفنا إلى ذلك ما سبق من مصداقية الرجل، وجماهيريته وجرأته، زد على ما سبق الأسلوب الساحر(٣) الذي تميز به في تهوين حجة مقابله وتزيين ما يعرضه من رأي.

في تصوري، هذه مجموعة عوامل أدت إلى أن يكون رأي الغزالي الأكثر بروزا في هذه المسألة النسائية السياسية. وساعد على الاستشهاد بها، أنها جاءت في أجواء سياسية في عالمنا الإسلامي انتقلت فيها مسألة رئاسة المرأة للدولة من المستوى النظري إلى الممارسة العملية. لذا كل من أراد أن يسند رأيه بالأدلة الشرعية من القائلين بحقوق المرأة السياسية في المناصب العليا، أحال إلى ما كتبه الشيخ الغزالي(٤).

فكيف نظر الشيخ إلى حديث أبي بكرة المذكور؟

---

(١) من أبرز هذه الدراسات التي ناقشت جميع الأدلة بالتفصيل الآيات، والأحاديث، والإجماع والقياس، وموجها دراسته في إبطال رأي القائلين بحرمة تولي المرأة رئاسة الدولة وما دونها من مناصب، الدكتور ظافر القاسمي، نقيب المحامين السابق، أستاذ العلوم السياسية في الجامعة اللبنانية، في مؤلفه «نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي»، ط ٦، دار النفائس، بيروت، ١٤١١هـ- ١٩٩٠م، وانظر: مناقشته لدى الباحث مجيد محمود أبوحجير، في كتابه «المرأة والحقوق السياسية في الإسلام»، مكتبة الرشد، الرياض، ط الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

(٢) صحيفة الشرق الأوسط، ١٩٩٩/٩/٢٨م.

(٣) إذا كان الغزالي موفقاً في أسلوبه الساحر في رد مطاعن أعداء الإسلام، فإنني أرى أنه لم يكن موفقاً - رحمه الله - في سخرياته العديدة التي تناول بها رجال السلف الكبار والدعاة مما أدى إلى ردود أفعال مضادة في نقده من قبل كثيرين، وجعل بينه وبين جمع من الدعاة والعلماء حواجز نفسية. انظر على سبيل المثال: كتاب «جناية الشيخ الغزالي على الحديث وأهله»، لأشرف عبدالمقصود، مكتبة البخاري، ط الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

(٤) انظر على سبيل المثال: كواكب عبدالرحمن الملحم في «مسلمة على أعتاب القرن القادم» تقديم د. محمد عمارة، ص ٣٥، إصدار «مسلمة القرن لدراسات وأبحاث المرأة»، توزيع مكتبة الأوقاف، الكويت، ط الأولى، ١٩٩٨م.

قال رحمه الله: «ونحب أن نلقي نظرة أعمق على الحديث الوارد، ولسنا من عشاق جعل النساء رئيسات للدول أو رئيسات للحكومات! اننا نعشق شيئا واحدا، أن يرأس الدولة أو الحكومة أكفأ إنسان في الأمة.

وقد تأملت في الحديث المروي في الموضوع، مع أنه صحيح سندا ومتنا، ولكن ما معناه؟

عندما كانت فارس تتهاوى تحت مطارق الفتح الإسلامي كانت تحكمها ملكية مستبدة مشؤومة. الدين وثني! والأسرة المالكة لا تعرف شورى، ولا تحترم رأيا مخالفا، والعلاقات بين أفرادها بالغة السوء. قد يقتل الرجل أباه أو اخوته في سبيل مآربه. والشعب خانع منقاد.. وكان في الإمكان، وقد انهزمت الجيوش الفارسية أمام الرومان الذين أحرزوا نصرا مبينا بعد هزيمة كبرى، وأخذت مساحة الدولة تتقلص، أن يتولى الأمر قائد عسكري يوقف سيل الهزائم، لكن الوثنية السياسية جعلت الأمة والدولة ميراثا لفتاة لا تدري شيئا فكان ذلك إيذانا بأن الدولة كلها إلى ذهاب.

في التعليق على هذا كله قال النبي الحكيم كلمته الصادقة، فكانت وصفا للأوضاع كلها.

ولو أن الأمر في فارس شورى، وكانت المرأة الحاكمة تشبه «جولدا مائير» اليهودية التي حكمت إسرائيل، واستبقت ذمة الشؤون العسكرية في أيدي قادتها لكان هناك تعليق آخر على الأوضاع القائمة.

ولك أن تسأل: ماذا تعني؟ وأجيب: بأن النبي ﷺ قرأ على الناس في مكة سورة النمل، وقص عليهم في هذه السورة قصة ملكة سبأ التي قادت قومها إلى الإيمان والفلاح بحكمتها وذكائها، ويستحيل أن يرسل حكما في حديث يناقض ما نزل عليه من وحي!

كانت بلقيس ذات ملك عريض، وصفه الهدهد بقوله ﴿إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم﴾[1].

وقد دعاها سليمان إلى الإسلام، ونهاها عن الاستكبار والعناد، فلما تلقت كتابه، تروَّت في الرد عليه، واستشارت رجال الدولة الذين سارعوا إلى مساندتها في أي قرار تتخذه، قائلين: ﴿نحن أولو قوة وأولو بأس شديد. والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين﴾[2].

ولم تغتر المرأة الواعية بقوتها ولا بطاعة قومها لها، بل قالت: نختبر سليمان هذا لنتعرف أهو جبار من طلاب السطوة والثروة أم هو نبي صاحب إيمان ودعوة؟

---

(١) سورة النمل: الآية ٢٣.

(٢) سورة النمل: الآية ٣٣.

ولما التقت بسليمان بقيت على ذكائها واستنارة حكمها تدرس أحواله ما يريد وما يفعل، فاستبان لها أنه نبي صالح. وتذكرت الكتاب الذي أرسله إليها ﴿إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم ألا تعلو عليّ وأتوني مسلمين﴾[1]، ثم قررت طرح وثنيتها الأولى والدخول في دين الله قائلة ﴿رب إني ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين﴾[2].

هل خاب قوم ولوا أمرهم امرأة من هذا الصنف النفيس؟ إن هذه المرأة أشرف من الرجل الذي دعته ثمود لقتل الناقة ومراغمة نبيهم صالح ﴿فنادوا صاحبهم فتعاطى فعقر. فكيف كان عذابي ونذر. إنا أرسلنا عليهم صيحة واحدة فكانوا كهشيم المحتضر. ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدّكر﴾[3].

ومرة أخرى أؤكد لستُ من هواة تولية النساء المناصب الضخمة، فإن الكملة من النساء قلائل، وتكاد المصادفات هي التي تكشفهن، وكل ما أبغي، هو تفسير حديث، ورد في الكتب، ومنع التناقض بين الكتاب وبعض الآثار الواردة، أو التي تفهم على غير وجهها! ثم منع التناقض بين الحديث والواقع التاريخي.

إن انجلترا بلغت عصرها الذهبي أيام الملكة «فيكتوريا»، وهي الآن بقيادة ملكة ورئيسة وزراء[4] وتعد في قمة الازدهار الاقتصادي والاستقرار السياسي، فأين الخيبة المتوقعة لمن اختار هؤلاء النسوة؟

ولقد تحدثت في مكان آخر عن الضربات القاصمة التي أصابت المسلمين في القارة الهندية على يدي (انديرا غاندي) وكيف شطرت الكيان الإسلامي شطرين[5]، محققة لقومها ما يصبون! على حين عاد المارشال يحيى خان يجر أذيال الخيبة!! أما مصائب العرب التي لحقت بهم يوم قادت (جولدا مائير) قومها، فحدث ولا حرج، قد نحتاج إلى جيل آخر لمحوها! إن القصة ليست قصة أنوثة وذكورة! إنها قصة أخلاق ومواهب نفسية.

لقد أجرت انديرا انتخابات لترى أيختارها قومها للحكم أم لا؟ وسقطت في الانتخابات

---

(١) سورة النمل: الآية (٣٠ - ٣١).

(٢) سورة النمل: الآية (٤٤).

(٣) (سورة القمر: الآية (٢٩ - ٣٢).

(٤) يقصد بالملكة: اليزابيث، وبرئيسة الوزراء: مارجريت تاتشر.

(٥) يقصد: بنغلاديش وباكستان.

التي أجرتها بنفسها! ثم عاد قومها فاختاروها من تلقاء أنفسهم دون شائبة إكراه! اما المسلمون فكأنهم متخصصون في تزوير الانتخابات للفوز بالحكم ومغانمه برغم أنوف الجماهير.

أي الفريقين أولى برعاية الله وتأييده والاستخلاف في أرضه؟ ولماذا لا نذكر قول ابن تيمية: إن الله قد ينصر الدولة الكافرة - بعدلها - على الدولة المسلمة بما يقع فيها من مظالم؟

ما دخل الذكورة والأنوثة هنا؟ امرأة ذات دين خير من ذي لحية كفور»[1].

❖ المغزى السياسي لحديث الغزالي:

أغلب الذين عقبوا على رأي الغزالي في الموضوع وقفوا عند بيان مدى إصابة الغزالي في اجتهاده شرعا، سواء كان المعقب من الموافقين أو المخالفين.

لكن أحدا لم يولي اهتماما للمعنى الذي في الظل، أي لما كان يعلن عنه الشيخ في مقدمة وخاتمة اجتهاده، إنه أعطى رأيا واضحا، في فضح الأنظمة الإسلامية معرضا بضعفها وهزيمتها. أي أنها نفثة مصدور يعلن عن رأي سياسي في ثنايا حديثه عن قضية شرعية هي من أخص شؤون السياسة الشرعية «رئاسة الدولة».

وعند إعادة قراءة كلام الشيخ نجد أن المسألة لها بعدا آخر يقف وراء البعد الشرعي، وربما كان هو الدافع لأن يرجح الشيخ جواز رئاسة الأنثى للدولة، في حالات استثنائية، والدليل على ما نقول:

○ أولاً: إنه أفصح مرتين أنه ليس من عشاق جعل النساء رئيسات للدول أو رئيسات للحكومات، بل إنه شكك في أن تكون صفة القيادة للمناصب الضخمة غالبة على النساء، قال: «فإن الكملة من النساء قلائل، وتكاد المصادفات هي التي تكشفهن».

○ ثانيا: ذكر مرتين غولدا مائير ومرتين أنديرا غاندي، ولكلتاهما مغزاً بيِّن، فانديرا الهندية امرأة هزمت من جهة جنرالا مسلما هو يحيى خان، وكانت من جهة أخرى نزيهة في الانتخابات التي أجرتها لشعبها الذي اختارها بانتخابات حرة وهذا ما لا يوجد في عالم

---

(١) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص ٤٨ - ٥١، دار الشروق، القاهرة، ط الثانية، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

العرب الذين يخضعون لحكم الرجال.

أما المغزى من وراء غولدا مائير التي حكمت إسرائيل فان الشيخ صرح متحسرا وغامزا بأننا قد نحتاج إلى جيل غير هذا الجيل ليمحو العار الذي ألحقته هزائم هذه المرأة لجنرالات العرب وقياداتهم الذكورية.

إن لم يكن الشيخ يقصد، إضافة إلى البحث الشرعي في هذه القضية، الإعلان عن موقفه السياسي تجاه الأنظمة، فما دخل استشهاده بكلام ابن تيمية «إن الله قد ينصر الدولة الكافرة – بعدلها – على الدولة المسلمة بما يقع فيها من مظالم؟»[1]، أليس معنى هذا الكلام أنه بسبب ظلم هذه الدول لشعوبها، هُزِموا من دول الكفر، وزيادة في النكاية بهم أوقع الله هزيمتهم على أيدي نساء.

لهذا قال الشيخ بعد ذكر هزيمة العرب أمام غولدا مائير: «إن القصة ليست قصة أنوثة وذكورة! إنها قصة أخلاق ومواهب نفسية...».

يعني الحكومات التي هزمت لا أخلاق لها ولا مواهب.

ختم رأيه مؤكدا على المعنى ذاته «ما دخل الذكورة والأنوثة هنا؟ امرأة ذات دين خير من ذي لحية[2] كفور»؟ ومن سيكون ذوو اللحى الكفورون، ان لم يكن أولئك الأعراب الذين هزمتهم النساء!!

وكثيرا ما كان الشيخ الغزالي يردد في خواطره قول المتنبي:

في كلِ أرضٍ وَطِئْتُها أُممٌ   تُرْعى بعبدٍ كأَنهّم غنمُ
يستخشنُ الخزحين يَلْمَسَه   وكان يُبْرى بظفره القلم[3].

مسقطا هذه الحال على واقع المسلمين المعاصر!!

---

(١) نص كلام ابن تيمية كما ورد في «قاعدة في الحسبة» كما يلي: «الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة وان كانت مؤمنة»، انظر: مجموع الفتاوى، جـ ٢٨، ص ٦٣.

(٢) كأن الغزالي يشير إلى ما ذكره الماوردي في تفسير قوله تعالى: ﴿وللرجال عليهن درجة﴾ (البقرة: ٢٢٨)، حيث قال: «وفيه خمسة تأويلات... الخامس: أن جعل له لحية، وهو قول حُميد». انظر: الماوردي، النكت والعيون، تحقيق: خضر محمد خضر، جـ ١، ص ٢٤٥، منشورات وزارة اللأوقاف والشؤون الإسلامية – الكويت، ط الأولى، ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م. ورد ابن العربي هذا القول فقال: «وقد اختلف العلماء في المراد بهذه الدرجة على أقوال كثيرة... وقيل: هو اللحية، فطوبى لعبدٍ أمسك عما لا يعلم، وخصوصا في كتاب الله». انظر: ابن العربي، أحكام القرآن، تحقيق علي البجادي، جـ ١، ص ١٨٨، دار المعرفة، بيروت، بلا تاريخ. وقد أيده القرطبي فقال: «وقال حُميد: الدَّرجة اللحية، وهذا إن صح عنه فهو ضعيف لا يقتضيه لفظ الآية ولا معناها»، انظر: الجامع لأحكام القرآن، جـ ٢، ص ١٢٥، دارإحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ.

(٣) البيتان من قصيدته التي مدح فيها علي بن إبراهيم التنوخي. ومطلعها:

أحَقّ عافٍ بدَمْعِكَ الهِمَم   أحدَثُ شيء تمهداً بها القِدَمُ.

انظر: ناصيف اليازجي، العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب، جـ ١، ص ٢١٩، دار صادر، بيروت، بلا تاريخ.

□ تعليق الدكتور القرضاوي:

ما الذي جعل الشيخ الغزالي يتجه بالحديث هذه الوجهة، ويفهمه هذا الفهم؟ يجيب القرضاوي على هذا التساؤل: «هناك أمران ساقاه إلى ذلك. أولهما: الحديث لا يناقض القرآن: إن الوحي لا يناقض بعضه بعضا، والسنة لا يمكن أن تناقض القران بحال...

ثاني الأمرين: أن الحديث النبوي - كما لا يناقض القرآن - لا يمكن أن يتناقض مع التاريخ الصحيح والواقع المشاهد»(١).

وفعلا هذا ما صرح به الغزالي نفسه «وكل ما أبغي، هو تفسير حديث، ورد في الكتب، ومنع التناقض بين الكتاب وبعض الآثار الواردة، أو التي تفهم على غير وجهها! ثم منع التناقض بين الحديث والواقع التاريخي»(٢).

وعليه فإن القرضاوي يرى أن ما ذهب إليه الغزالي اجتهاد سائغ، وينفي عنه خرق اجماع الأمة في هذه المسألة(٣).

وكي لا يقع القارئ في الالتباس يشرح القرضاوي معنى أنه لم يخالف الاجماع، بعد أن يتساءل، هذا موقف الشيخ الغزالي من النص في هذه القضية، فهل خرج منها على الاجماع؟

ويجيب: «نحن نعلم أن في الاجماع كلاما طويل الذيول والأكمام: في إمكان وقوعه، وفي إمكان العلم به إذا وقع. وفي حجيته، وفى دعاوى الإجماع الكثيرة ولا إجماع، حتى روى عن الامام أحمد: من ادعى الاجماع فقد كذب. ما يدريه: لعل الناس قد اختلفوا وهو لا يدري! فإن كان لا بد فليقل: لا أعلم أن الناس اختلفوا!».

ومع هذا نرى كثيرا مما يقال فيه: لا أعلم فيه خلافا، يقع فيه الخلاف. المهم أن قضية عدم تولي المرأة للوظائف العامة، لم يثبت فيها اجماع، بل ثبت فيها الخلاف. فالحنفية

---

(١) د. يوسف القرضاوي، الشيخ الغزالي كما عرفته (رحلة نصف قرن)، ص ١٧١ - ١٧٢.

(٢) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص ٥٠.

(٣) ويقول الشيخ القرضاوي عن اجتهادات الغزالي المعاصرة:

«وقد تتبعت ما قاله الشيخ، فلم أره خرج على نص مقطوع به، بل ولا نص مجمع على صحة ثبوته، وصراحة دلالته.

وكذلك لم أره خرج على اجماع متيقن. إنما ينقد بأنه خرج على رأي الجمهور، وبهذا اتهم شيخ الإسلام ابن تيمية من قبل، وحوكم على ذلك وظلم وسجن، ومات في سجنه بل اتهم صراحة بالخروج على الاجماع. هذا مع أن الشيخ الغزالي أعلن في كتبه مرارا: انه يكره الشذوذ والخروج عن الاجماع، ويحب أن يبقى مع السواد الأعظم للأمة»، الشيخ الغزالي، كما عرفته، ص ١٦٨. لكن هذه المسألة مجمع عليها وقد خرق الغزالي هذا الإجماع المتيقن خلافاً لظن القرضاوي.

يجيزون للمرأة أن تتولى القضاء في الشؤون المدنية والشخصية وغيرها، ما عدا الأمور الجنائية، التي لا تقبل عندهم شهادتها فيها.

والطبري وابن حزم والظاهرية يجيزون لها تولي القضاء بصفة عامة. بل إن ابن حزم يجيز لها تولي جميع الوظائف فيما عدا منصب الخليفة، أو الإمام الأعظم، أو الرئاسة العليا للدولة.

ويمكننا أن نقول هنا: إن منصب الخلافة أو الإمامة العظمى أكبر من مجرد رئاسة دولة إقليمية. فهذا في نظر السياسة الشرعية يعد واليا على إقليم، وأين هذا من الخليفة أو الإمام العام لأمة الإسلام؟»[1].

فالقرضاوي يفرق بين منصبين كليهما رئاسة لكن الأول هو الإمامة العظمى، والثاني رئاسة دولة مسلمة لا تخضع تحت سلطان ومملكة الخلافة. وهو ما حصل في التاريخ الإسلامي.

ونجد أن القرضاوي هنا ليس في معرض الدفاع أو الشرح لرأي الغزالي فحسب وإنما هو يقرر ما يؤمن به من التفريق بين الرئاستين، فحول رأيه في الخلافة يقول: «وأما منعها من تولي منصب «الخلافة» أو رئاسة الدولة وما في حكمهما، فلأن طاقة المرأة - غالباً - لا تحتمل الصراع الذي تقتضيه تلك المسؤولية الجسيمة. وإنما قلنا: «غالبا»، لأنه قد يوجد من النساء من يكن أقدر من بعض الرجال، مثل «ملكة سبأ» التي قص الله علينا قصتها في القرآن في سورة النمل، وقد قادت قومها إلى خيري الدنيا والآخرة، حتى أسلمت مع سليمان لله رب العالمين. ولكن الأحكام لا تبنى على النادر، بل على الأعم الأغلب، ولهذا قال علماؤنا: النادر لا حكم له»[2].

فموقفه من حرمة تولي المرأة منصب الخلافة مفروغ منه وقطعي، هو في موضع آخر ينقل اتفاق العلماء على هذه المسألة ثم يدلي برأيه الذي يتفق فيه مع الغزالي.

فيقول: «إن علماء الأمة قد اتفقوا على منع المرأة من الولاية الكبرى أو الإمامة العظمى، وهي التي ورد في شأنها الحديث، ودل عليها سبب وروده، كما دل عليها لفظه «ولّوا أمرهم» وفي رواية «تملكهم امرأة» فهذا إنما ينطبق على المرأة إذا أصبحت ملكة أو رئيسة دولة ذات

(١) الشيخ الغزالي كما عرفته، ص ١٧٣.

(٢) د. يوسف القرضاوي، مركز المرأة في الحياة الإسلامية، ص ٣٢، مكتبة وهبة، القاهرة، ط الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

إرادة نافذة في قومها، لا يرد لها حكم، ولا يبرم دونها أمر، وبذلك يكونون قد ولوا أمرهم حقيقة، أي أن أمرهم العام قد أصبح بيدها وتحت تصرفها، ورهن إشارتها».

أما ما عدا الإمامة والخلافة وما في معناها من رئاسة الدولة، فهو مما اختلف فيه.

فيمكن بهذا أن تكون وزيرة، ويمكن أن تكون قاضية، ويمكن أن تكون محتسبة احتسابا عاما.

وقد ولَّى عمر بن الخطاب الشفاء بنت عبدالله العدوية على السوق تحتسب وتراقب، وهو ضرب من الولاية العامة»[1].

وقد يبدو لنا أن هناك تعارضا بين كلامه في تقريره قبل سطور بأن «ما عدا الإمامة والخلافة وما في معناها من رئاسة الدولة فهو مما اختلف فيه»، وبين ما ختم به تعليقه على فتوى الغزالي الآنفة بقوله: «إن منصب الخلافة أو الإمامة العظمى أكبر من مجرد رئاسة دولة إقليمية. فهذا في نظر السياسة الشرعية يعد واليا على إقليم، وأين هذا من الخليفة أو الإمام العام لأمة الإسلام»[2].

ولا أرى تناقضا بين النصين، إذ يمكن التوفيق بينهما بل ان نصه الذي يرى فيه أن رئاسة الدولة التي في معنى الإمامة العظمى وتأخذ حكمها في الحرمة، هي غير ما هو قائم اليوم من دول مستقلة، والتي أوضحها القرضاوي بأنها رئاسة إقليم، فالممنوع شرعا هو الرئاسة العليا. ويزول اللبس بالشرح التفصيلي لهذا المفهوم الجديد الذي يضيفه القرضاوي وآخرون، في معنى هذه الرئاسة وصورتها المعاصرة التي لا تقاس على الإمامة العظمى«أو الولاية العامة في صورتها العليا، ومن ثم فلا تدخل في حكمها، فيقول: «ان المجتمع المعاصر في ظل النظم الديموقراطية حين يولي المرأة منصبا عاما كالوزارة أو الإدارة أو النيابة، أو نحو ذلك، فلا يعني هذا أنه ولاها أمره بالفعل، وقلدها المسؤولية عنه كاملة.

فالواقع المشاهد أن المسؤولية جماعية والولاية مشتركة، تقوم بأعبائها مجموعة من المؤسسات والأجهزة، والمرأة إنما تحمل جزءا منها مع من يحملها.

وبهذا نعلم أن حكم «تاتشر» في بريطانيا، أو «أنديرا» في الهند، أو «غولدامائير» في

---

(١) د. يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة، جـ ٢، ص ٣٨٨ - ٣٨٩، تحت عنوان «مناقشة فتوى بتحريم الحقوق السياسية على المرأة»، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط الثالثة، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤م.

(٢) د. يوسف القرضاوي، الشيخ الغزالي كما عرفته، ص ١٧٣.

فلسطين المحتلة، ليس هو - عند التحقيق والتأمل - حكم امرأة في شعب، بل هو حكم المؤسسات والأنظمة المحكمة، وإن كان فوق القمة امرأة! إن الذي يحكم هو مجلس الوزراء بصفته الجماعية وليست رئيسة مجلس الوزراء.

فليست هي الحاكمة المطلقة التي لا يعصى لها أمر، ولا يرفض لها طلب، فهي إنما تترأس حزبا يعارضه غيره، وقد تُجري هي انتخابات فتسقط فيها بجدارة، كما حدث لأنديرا في الهند، وهي في حزبها لا تملك إلا صوتها، فإذا عارضتها الأغلبية غدا رأيها كرأي أي إنسان في عرض الطريق»[1].

ويتطابق رأي محمد عمارة في شرحه لحديث «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» مع رأي القرضاوي، في التفريق بين الإمامة العظمى، وبين ولايات الاقاليم، وفي مفهوم الولاية العامة في عصرنا الحديث الذي انتقل من سلطان الفرد إلى سلطان المؤسسة، يقول عمارة: «ثم إنّ هذه الملابسات تجعل معنى هذا الحديث خاصا «بالولاية العامة» أي رئاسة الدولة وقيادة الأمة... فالمقام كان مقام الحديث عن امرأة تولت عرش الكسروية الفارسية، التي كانت تمثل إحدى القوتين الأعظم في النظام العالمي لذلك التاريخ... ولا خلاف بين جمهور الفقهاء - باستثناء طائفة الخوارج - على اشتراط «الذكورة» فيمن يلي «الإمامة العظمى» والخلافة العامة لدار الإسلام وأمة الإسلام... أما ما عدا هذا المنصب - بما في ذلك ولايات الاقاليم والأقطار والدول القومية والقطرية والوطنية - فإنها لا تدخل في ولاية الإمامة العظمى لدار الإسلام وأمته... لأنها ولايات خاصة وجزئية، يفرض واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المشاركة في حمل أماناتها على الرجال والنساء دون تفريق.

فالشبهة إنما جاءت من خلط مثل هذه الولايات - الجزئية والخاصة - بالإمامة العظمى والولاية العامة لدار الإسلام وأمته - وهي الولاية التي اشترط جمهور الفقهاء «الذكورة» فيمن يليها-... ولا حديث للفقه المعاصر عن ولاية المرأة لهذه الإمامة العظمى، لأن هذه الولاية قد غابت عن متناول الرجال، فضلا عن النساء، منذ سقوط الخلافة العثمانية (١٣٤٢هـ، ١٩٢٤م) وحتى الآن!

وأمر آخر لا بد من الإشارة إليه ونحن نزيل هذه الشبهة عن ولاية المرأة للعمل العام، وهو تغير مفهوم الولاية العامة في عصرنا الحديث، وذلك بانتقاله من «سلطان الفرد» إلى

(١) فتاوى معاصرة، ص ٣٨٩.

«سلطان المؤسسة»، التي يشترك فيها جمع من ذوي السلطان والاختصاص»[1].

واعتبار رئاسة الحكومات المعاصرة غير داخلة في مفهوم الإمامة العظمى، أو الخلافة العامة، يقول به بعض الباحثين وممن ارتأوا جواز توليها هذه المناصب فالأستاذ محمد المهدي الحجوري - في معرض استدلاله على جواز كون المرأة نائبة في البرلمان، يجيب على اعتراضات المانعين فيقول: «وَيَردُّ على هذا أن المرأة إذا ولجت البرلمان ربما انتخبت رئيسة للوزارة، أو رئيسة للجمهورية، والجواب على ذلك: أنه على فرض وقوعه فإنه لا يبلغ بها درجة الخلافة الممنوعة هي منها، إذ رئاسة الجمهورية، ورئاسة الوزارة ليست خلافة عامة»[2].

كما أن التبرير لجواز اعتلاء المرأة عرش الدولة وتوليها زمام الحكم بالمفهوم الجديد للولاية العامة في انتقالها من «سلطة الفرد» إلى «سلطة المؤسسة» قول ذهب إليه البعض بما فيهم مفكري الشيعة المعاصرين فيما ألمحنا اليه سابقا من خلال قول السيد محمد حسين فضل الله[3].

وقبل الشروع في المناقشة التفصيلية لآراء القائلين بجواز تقلد المرأة لمنصب الإمامة العظمى، أو رئاسة الدولة، العلمانيين منهم والتوفيقيين أو من وافقهم الرأي. أنبه إلى أمر مهم وخطير، لا سيما انه صدر من خصوم العلمانيين، وممن يتبنى المشروع الإسلامي في نظام الحكم.

ألا وهو أنهم وهم يفرقون بين مفهوم الخلافة العامة والإمامة العظمى من جهة وبين شكل الحكومات المعاصرة، فإنهم يقعون في غلطة فادحة، إذ إن مفاد كلامهم أن الدول المعاصرة ديموقراطية، شورية، تقوم على حكم المؤسسة والرأي فيها جماعي، بينما صورة دولة الخلافة أو الإمامة العظمى، تظهر في صورة حكم الفرد المطلق، ولا اعتبار لشورى وكأن ليس هناك مبادئ عظيمة وبدهية في قضية الشورى، بني عليها فقه عريض، هل هي واجبة أم مندوبة ومتى تكون الشورى ملزمة ومتى تكون معلمة، بل متى يجوز خلع الحاكم والخروج عليه؟![4].

---

(١) التحرير الإسلامي للمرأة، الرد على شبهات الغلاة، ص ١٠٤.

(٢) محمد المهدي الحجوري، المرأة بين الشرع والقانون، ص ٣٤، ٣٥، دار الكتاب، المغرب، بدون بيانات أخرى.

(٣) انظر: جميلة كديور، المرأة، رؤية من وراء جُدر، ص ٧٨.

(٤) انظر: التفاصيل مع الترجيح، دراسة الدكتور عبدالله بن عمر الدميجي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، ص ٤٤١ - ٤٦٤ و٤٦٨ وما بعدها، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

العلمانيون، التوفيقيون، أساتذة في القوانين الدستورية، باحثون في شؤون السياسة المدنية والشرعية المقارنة، دعاة تحرير المرأة، الجمعيات النسائية المنادية بحقوق المرأة... وغيرهم، إذا تطرقوا إلى مسألة ولاية المرأة العامة من جهة تعلق الحكم الشرعي بها، فإنهم - في الغالب الأعم - يطيلون البحث والوقوف أمام ثلاثة أدلة شرعية - لا سيما الذين يقولون إن الدين لا يمنع تولي المرأة منصب الخلافة، أو رئاسة الدولة، الدليل الأول: قصة ملكة سبأ الواردة في القرآن الكريم، والثاني حديث «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»، والثالث: خروج أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - في معركة الجمل.

فهم يرون في قصة ملكة سبأ وخروج عائشة أدلة حاسمة على جواز تقلد المرأة منصب الخلافة أو رئاسة الدولة. أما حديث «لن يفلح قوم...» فإنهم يصبون نقدهم على متنه وسنده، ويردونه دراية ورواية.

فالعلمانيون يريدون باستدلالاتهم الشرعية على مشروعية ترؤس المرأة للدولة العصرية، إلزام المعترضين على هذه الرئاسة بالاستناد إلى نصوص الدين، بأننا - أي العلمانيين - لم نخرج عن الشرع، فإن الدين نفسه فيه ما يؤيد رأينا. وهم بهذا يقومون بتطبيق منهجهم في اختراق الإسلام من داخله.

أما التوفيقيون، فإنهم يريدون إثبات أن المسألة داخلة في ما يجوز الخلاف فيه، ومن ثم فهي لا تعدو أن تكون اجتهاداً فقهياً معتبراً، والانّكار في مسائل الخلاف المعتبر لا يجوز، أو على الأقل، ينتفي الإلزام باجتهاد معين إذا تعددت الاجتهادات، وكما يُعَبر الأصوليون: الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال كساه ثوب الإجمال وبطل به الاستدلال. والأساس الخاطئ الذي يشترك فيه أكثر هؤلاء على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية، هو أنهم عدوا اختصاص الشريعة الرجال برئاسة الدولة، حرّماناً للمرأة من حقوقها السياسية. وكل من منطلقه، فالعلمانيون يعدون هذا الحرمان نقصا في الإسلام ذاته، «إذ إن مقياس الذكورة المفروض لتحمل مسؤولية الخلافة يمس مبدأ المساواة التي تشكل أساس الإسلام»[1]، وأن هذا الحكم الشرعي ما هو إلا

(١) فاطمة المرنيسي، سلطانات منسيات، ترجمة فاطمة الزهراء زويل، ص ٣٢.

تعبير عن الأعراف القبلية في الجزيرة العربية في مجتمع كانت السيادة والسيطرة فيه للرجل[1]، وأما التوفيقيون فهم كما يقول راشد الغنوشي مؤيداً لهم «قد استند المجيزون إمامة المرأة الإمامة العظمى، إلى أن عموميات الإسلام تؤكد المساواة بين الذكر والأنثى، وأن الحديث المذكور لا يمثل أساساً صالحاً لتخصيص عموم المساواة»[2].

إن العلمانيين في مناداتهم بإعطاء المرأة المسلمة حقوقها السياسية العامة، ومنها الاشتراك في حق تولي رئاسة الدولة، إنما يعبرون عن أنماط الحياة السياسية الغربية ويطلبون السير على طرائقهم الدستورية، وأن تمارس المسلمة ما مارسته غيرها في شغل المناصب السياسية العليا. وهنا يكمن الخطأ في المقارنة، لأن المرأة الغربية، ناضلت كثيراً وطويلاً في ظل التشريعات الوضعية التي غمطتها أبسط حقوقها الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية، ونظرت إليها على أنها عديمة الأهلية أو ناقصتها، فبدأت مع مرحلة ثورة المجتمعات الغربية على الكنسية ورجال الدين، وإحْلالُ النظام المدني، وبروز النقابات المتنوعة، بدأت المرأة الأوروبية، تطالب بحقوقها المهضومة، وجاء ذلك عبر صراعات طويلة استعادت فيها حقوقها شيئاً فشيئاً، فليست المسألة بالصورة الوردية الجميلة التي تتكامل في لحظة واحدة، كما يتخيلها البعض بأن المرأة في الغرب تماثل الرجل في الحقوق والواجبات، فمسألة حريتها وحقوقها التي تأخرت في الحصول عليها جزء من النظام الديموقراطي الذي تحقق بعد صراع مرير بين الطبقات أُريقت في سبيله الدماء الغزيرة. حققت فيها الشعوب مكاسب كثيرة، وإن كانت الرأسمالية هي صاحبة الهيمنة وصاحبة التشريع من وراء اللعبة الديموقراطية بأكملها[3].

وكانت مسألة حقها في شغل المناصب السياسية العليا أحد تلك المطالب، ولم تكن أولها وجاءت متأخرة زمنيا.

«بل إن بعض الدول النامية في أفريقيا الشرقية قد منحت المرأة حقوقاً سياسية قبل بعض

---

(١) حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، التراث والعصر والحداثة، جـ ١، ص ٥٢٧.

(٢) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ١٢٩.

(٣) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ص ٢٠٥، دار الشروق، القاهرة، ط الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

الدول الأوروبية، وليس هذا دليل رقي وتقدم، ففرنسا لم يتقرر فيها هذا الحق إلا سنة ١٩٤٥، بينما نيوزيلاند أخذت به سنة ١٩١٩، وتركيا ١٩٢٤»[١]. فتأمل إن دعوات العلمانيين عندنا محض تقليد للغرب، من غير مراعاة لما حصل من الغرب ذاته لان «الديموقراطية ليست ثوباً يشترى جاهزاً ويلبس، إنما ينبغي أن يفصّل تفصيلا على قدر لابسه! لا بد من «المعاناة» التي تعطي ثمرة التجربة»[٢]، أي أنهم متعثرون حتى في نقل التجرية الغربية.

وإن محاولة تطبيق هذه الديموقراطية على شعوب ودول مسلمة، ليس بينها وبين بيئة الديموقراطيات المستوردة أي تماثل أو اقتراب لا من جهة الدين ولا العرق، ولا التاريخ ولا الظروف ولا سائر الملابسات. هذه المحاولة محكوم عليها بالفشل. إلا إذا كان معنى النجاح هو ما نشهده من ديموقراطيات عرجاء شوهاء، تكرس التبعية للغرب والخضوع لهيمنة القوي الغازي بثقافته وعسكره واقتصادياته.

ومن صور ذلك الفشل: المطالبة بأن تكون المسلمة رئيسة دولة. وعمليا حصلت المرأة على كرسي الرئاسة وتربعت على عرش الحكم، فما الذي تغيّر؟ المشكلات الكبرى القائمة في البلاد ذاتها هي... هي في عهد الرجل الحاكم أو المرأة الحاكمة، وبهذا نجح العلمانيون فقط في الشكل وفي استعراض المظهرية الكاذبة بأن لدينا امرأة حاكمة في الدول الإسلامية. وهذا ما نعنيه بالفشل والتخلف حتى على المعايير الديموقراطية العلمانية. إن المرأة الغربية طالبت بحقوقها السياسية العليا، لأنها تحتكم إلى النظريات البشرية الوضعية التي أنتجتها المفاهيم العلمانية، وعلى المرأة المسلمة والمجتمع المسلم من ورائها إذا ما رأوا أن المرأة في مجتمعات مسلمة معينة مهضومة الحقوق، فعليها أن تطالب بتفعيل دور الأحكام الشرعية التي كفلت لها حقوقها باعتبارها إنسانة ذات أهلية كاملة، لا من خلال استيراد نظم ومطالب تتناقض في مفاهيمها مع ما تدين به وتؤمن، ثم تُفرض علينا على أساس أنها حقوق يجب أن نعطيها للمرأة.

---

(١) د. عبدالحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، عن كتاب «مكانة المرأة بين الإسلام والقوانين العالمية»، لسالم البهنساوي، ص ١١٠، دار القلم، الكويت، ط الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

(٢) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ص ٢٢٥.

إن خصوصيتنا التي يحددها لنا ديننا تجعلنا نقول إن مفهوم (حقوق المرأة السياسية مصطلح غير إسلامي)[1]، يقصد منه إلغاء الدور التكاملي بين الرجل والمرأة من خلال التلاعب بالأحكام الشرعية، التي حددت الأدوار لكل منهما في بناء مجتمع منسجم مع مبادئه[2].

بعد هذه التوطئة التي بينا فيها الخلل العام في التصور لحقوق المرأة السياسية، والتطبيق الخاطئ لمبدأ المساواة بين الجنسين، الذي يلح عليه العلمانيون عند تناولهم قضية حقوق المرأة، نتساءل: كيف نناقش شبهات العلمانيين واستنتاجات التوفيقيين، والتي - في هذه المسألة بالذات - تتطابق آراؤهم في المحصلة النهائية بأنه يحق للمرأة أن تلي أمر المسلمين فتكون خليفة أو رئيسة دولة؟!

أولا: الطريقة الصحيحة في رد الشبهات وتفنيد الاتهامات التي تلصق بالإسلام، أن تعرض الأدلة في المسألة المبحوثة، من الكتاب والسنة، منتهين إلى الحكم النهائي فيها كما فهمه جيل السلف، وعملوا به ابتداء بالصحابة ومن بعدهم.

وقد نشرت دراسات عديدة التزمت شرح قضية الإمامة العظمى بتفاصيلها، تضمنت تفنيد مزاعم القائلين بجواز تولية المرأة لهذا المنصب، وبعض هذه الدراسات أطروحات علمية جامعية محكمة[3]، وبعضها الآخر كتابات مستقلة[4].

لقد التزم هؤلاء بالمنهج السليم في تفنيد الشبهات المتعلقة بالمرأة، بما فيها قضية مشروعية ولايتها العامة، من خلال شرح متسلسل لمكانة المرأة في الإسلام، مع عدم إغفال المطاعن التي وجهت لمكانتها وحقوقها التي جاء الرد عليها من خلال العرض العام.

وعليه، فإننا لن نطيل الوقوف عندما درسه أولئك الكتّاب، من شرح تفصيلي مع الإحالات على المراجع العلمية في التفسير والفقه الشارحة لأدلة الكتاب والسنة على

---

(١) مجيد محمود أبوحجير، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص ٥٧٦، مكتبة الرشد، الرياض، ط الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

(٢) وعلينا أن نفهم المساواة ضمن هذا المنهج التكاملي لأن المساواة بين الذكر والأنثى لا تعني المساواة في كل حق، حق كما في النظم والقوانين الغربية التي ألغت الفوارق بين الجنسين ولكن بمجموع الحقوق والواجبات وفق التصور الإسلامي.

(٣) منها: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، لحافظ محمد نور، (رسالة ماجستير)، طبعت، والمرأة والحقوق السياسية في الإسلام، لمجيد محمود أبوحجير، (رسالة ماجستير) طبعت، والولاية العامة للمرأة في الفقه الإسلامي، للدكتور محمد طعمة القضاة، (رسالة ماجستير)، طبعت.

(٤) من أشهرها، مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة (الحقوق السياسية والاجتماعية والشخصية للمرأة في المجتمع الإسلامي)، للدكتور محمد بلتاجي، والمرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، للدكتور محمد البوطي، المرأة بين الفقه والقانون للسباعي.

تخصيص الإسلام الخلافة بالرجال، لأن الأطروحات العلمية الجامعية أشبعت هذه المسألة، لا سيما أنها ناقشت كتابات يغلب عليها الطابع الشخصي أو القانون المقارن أو بعض الفتاوى والاجتهادات المخالفة للإجماع[١]. أما دراستنا هذه، فإنها تقوم على مناقشة غلاة العلمانيين مع استعراض لشبهاتهم المتنوعة، أما التوفيقيون فإننا نطرح آراءهم حول هذه المسألة (الإمامة العظمى) لا على أنها فتوى عارضة، وإنما من باب أنها مثل تطبيقي لمنهج توفيقي عام. لهذا سيجد القارئ أن مصادر البحث الذي نقوم به تختلف في كثير منها عن مصادر من سبقنا من الفضلاء، وبهذا فإن البحوث يكمل بعضها بعضاً.

ثانيا: وقبل الرد على الأدلة الشرعية التي يتكئ عليها المنادون بتولية المرأة منصب الرئاسة العامة، علينا أن نستعين بالأدلة الحيادية التي لا دخل للأديان والفلسفات والمذاهب وعموم الانتماءات بها. ويمكن أن نطلق عليها الأدلة الواقعية، فإن الطبيعة البشرية، وحركة التاريخ، وكل ما يدخل في سنن الله الاجتماعية، لا يمكن أن تتعارض مع مبادئ الإسلام وتشريعاته. «والواقع يشهد بذلك، فالناس بتجاربهم يعرفون أنه لا يصلح للإمامة إلا الرجال، وإن صار من النساء في منصب رئاسة الدولة فذلك كان نادراً ولظروف استثنائية، وكذلك طبيعة المرأة النفسية والجسمية لا تتلاءم أبدا مع هذا المنصب... لذلك فإن الله سبحانه وتعالى شرع للرجل ما يلائم بنيته الجسمية والنفسية كالجهاد والقيادة ونحو ذلك، وشرع للمرأة ما يلائم تكوينها أيضا من تربية وحضانة وأعمال أخرى تلائمها»[٢].

---

(١) فرسالة مجيد أبوحجير، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام يناقش فيها الأستاذ محمد المهدي الحجوري، مؤلف كتاب «المرأة بين الشرع والقانون»، والدكتور عبدالحميد متولي، مؤلف كتاب مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة». والدكتور عبدالحميد الشواربي مؤلف «الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام»، والدكتور محمد أنس قاسم جعفر، مؤلف كتاب «الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام والفكر والتشريع المعاصر»، وغيرهم.

أما رسالة ولاية المرأة في الفقه الإسلامي لحافظ أنور، فإنه يكثر من المناقشة والاستدلال بعلماء القارة الهندية وبعض مراجعه باللغة الأُردية. وهذه إضافة تطلعنا على آراء بيئة مماثلة بالظروف لعالمنا العربي في تحولاتها السياسية والعلمانية. وأما رسالة محمد القضاة فإنها مقارنة مع القانون الأردني.

ويلاحظ القارئ أنني لم أناقش الدكاترة الذين ناقشهم أبوحجير وكذا أغلب الواردين في بقية الدراسات. وأضفنا في مسألة ولاية المرأة فقهاء واجتهادات مدارس المذهب الشيعي الاثنى عشري، لما لدولتهم من واقع قائم ومؤثر ولفتح الباب لمن أراد البحث فيه.

(٢) د. عبدالله الدميجي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، ص ٢٤٥. وقد جعلنا الفصل الأخير من هذه الرسالة في الفروق التكوينية بين الجنسين العقلية والنفسية والجسمية وما يبنى عليها مستعينين بآخر الدراسات العلمية التي صدرت بذلك بما يحرج العلمانيين والمكابرين من عامة من يتجملون بالفكر والمعرفة.

وأما الذين يرجعون تفوق الرجال في مجال قيادة الشعوب وتميزهم في ذلك إلى أنانية الرجل الذي حجر على المرأة حريتها، ومن ثم أمات فيها الملكات والمواهب، فأفضل رد على ضعف اعتراضهم ما أجاب به عباس العقاد بقوله: «أما الفوارق العقلية بين الجنسين فمن المكابرات التي لا نفهم لها معنى أن يقال إن هذه الفوارق لم تثبت بعد لأن المرأة كان مجوراً عليها في القرون الماضية. فإن الحجر نفسه دليل على التفوق، وهيهات أن يتفق لجميع الرجال أن يحجروا على جميع النساء لو لم يكن بينهم فارق في قوة العقل والجسد»[١]. وهذه المحاجة التي تعتمد على التجربة التاريخية ومنطق الواقع والطبائع، أكثر إلزاما للعلمانيين من سرد الأدلة الشرعية والنقاش الفقهي، الذي بدأوا يسلكونه أخيراً. لا عن قناعة منهم بمصداقيتها، وإنما ألجأتهم إليها الضرورة وتلك الحجة - الواقعية - تسقط أمامها جميع الشواهد النسائية من اللاتي حكمن في التاريخ الإسلامي وغيره، والتي يتغنى بها العلمانيون والتوفيقيون على حد سواء.

ثالثا: بما أننا لن نستعرض أدلة حرمة تولي المسلمة منصب الإمامة العظمى، ابتداء، فإننا نذكر باختصار النتيجة النهائية لمجموع الأدلة، وهي الحرمة التي ينبثق عنها انعقاد الإجماع على أن الإمامة العظمى مخصوصة بالرجل من دون النساء. قال إمام الحرمين: «وأجمعوا أن المرأة لا يجوز أن تكون إماما»[٢]. وقال ابن حزم «واتفقوا أن الإمامة لا تجوز لامرأة»[٣].

وذكر القرطبي أن شرائط الإمام أحد عشر، قال: «الثامن: وأجمعوا على أن المرأة لا يجوز أن تكون إماما وإن اختلفوا في جواز كونها قاضية فيما تجوز شهادتها فيه»[٤].

وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: «من شروط الإمام الأعظم كونه ذكراً ولا خلاف في ذلك بين العلماء»[٥]، والإجماع حجة شرعية قطعية يجب العمل به على كل مسلم، ولا يجوز لأحد مخالفته عند أكثر المسلمين، خلافاً للشيعة والخوارج والنظام من المعتزلة[٦].

---

(١) عباس العقاد، بين الكتب والناس، مقال «المرأة والسلام»، ص ٥٧، دار الكتاب العربي، بيروت، ط الأولى، ١٩٦٦م.

(٢) الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ٤٢٧، بتحقيق محمد يوسف مرسي، وعلي عبدالمنعم عبدالحميد، مكتبة الخانجي مصر وجماعة الأزهر للنشر والتأليف، مصر، ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.

(٣) ابن حزم، مراتب الإجماع، ص ١٤٥، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط الأولى، ١٩٧٨م.

(٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، جـ ١، ص ٢٧٠، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ.

(٥) الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، جـ ١، ص ١٢٧، طبعة الأمير أحمد بن عبدالعزيز، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

(٦) انظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، جـ ١، ص ٢٧٧، بتحقيق د. سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

■ نقض استدلالات المخالفين:

عند تأملنا في استدلالات المخالفين لإجماع الأمة على حرمة تولي المرأة الإمامة العظمى، يتبين لنا أنهم يجمعون أكثر من خطأ في استنطاق الشاهد الواحد، وهذا يقتضي تفكيك استنطاقاتهم للنصوص والشواهد وأخذ كل خطأ على حدة.

ولن نقسم الرد إلى جزءين، أحدهما يخص العلمانيين والآخر التوفيقيين على اعتبار أن المحصلة واحدة، فهم يتفقون في طريقة الاستدلال في أكثر من جزئية، ومقصودنا تفنيد الأخطاء، وما يحتاج إلى تنبيه خاص نشير إليه في موضعه.

أولا: قصة ملكة سبأ:

محمد شحرور، جمال البنا، إمام عبدالفتاح، محمد الغزالي، جميلة كديور، حَسنة بيجوم[1] كل هؤلاء على اختلاف اتجاهاتهم، اتخذوا من قصة ملكة سبأ الواردة في القرآن الكريم دليلا على جواز وصحة تولي المرأة رئاسة الدولة، ففي القصة تظهر الملكة، راجحة العقل، حكيمة التصرف، قادت قومها إلى خيري الدنيا والآخرة كما يقول الغزالي، ولانرى أي استنكار في الخطاب القرآني لكونها حاكمة لقومها، ولكن الاستنكار جاء لها ولقومها لأنهم يعبدون الشمس من دون الله، وقد عاملها سليمان - عليه السلام - حسب زعم شحرور - معاملة الند للند.

والجواب على الاحتجاج بعدم استنكار القرآن الكريم على حكمها، وجعله دليلا على مشروعيته.

أولا: إن القرآن كان يعالج من خلال عرضه لقصة ملكة سبأ قضية العقيدة، وليس مسائل التشريع، ولا أدل على ذلك من كون السورة مكية، لهذا نرى القرآن يركز على أصل الدين، وهو إفراد الله بالعبودية والانعتاق من الإشراك به، فالملكة وقومها كانوا متلبسين بأكبر الجرائم في حق الله وبذنب أعظم من كونها امرأة تتولى حكم الرجال.

---

(١) لم نذكر كلام حسنة بيجوم مع من ذكرناهم في عرض شبهاتهم حول تولي المرأة «الحكم»، لأن كلامها جاء مختصرا في صورة احتجاج على حرمانها من هذا المنصب بصيغة استفهام استنكاري تقول: «لماذا تمنع المرأة أن تحتل موقع حاكم دولة إذا كان لها نفس كفاءة الرجل في الحكم»، ص ٢١، من كتابها النساء في العالم النامي، أفكار وأهداف، ترجمة منى قطان، المجلس الأعلى للثقافة، مصر ١٩٩٩.

وسبب ذكرها هنا، بيان أن أطروحاتهم حول المرأة عمت العالم الإسلامي، إذا علمنا أن هذه المؤلفة تعتبر رائدة بمثابة قاسم أمين بالنسبة إلى بنغلاديش وجنوب آسيا.

ولقد كان تركيز دعوة الرسول ﷺ في مكة المكرمة يقوم على انقاذ الناس من الشرك بالله وحضهم على توحيده سبحانه وتعالى، فجاءت الآيات في هذه القصة معززة ومناسبة لمرحلة الدعوة المكية وأولوياتها.

ثانياً: وحتى لو سلمنا أن شريعة سليمان - عليه السلام - كانت تجيز للمرأة أن تتولى شؤون الحكم، فإن هذا ليس دليلا على جوازه في شريعتنا.

فإن الاستدلال بشرع من قبلنا - كما يقرر الأصوليون - إنما يكون فيما لا نص فيه، أما ما ورد فيه نص فيعمل بالنص ولا يلتفت لشرع من قبلنا باتفاق العلماء، وإنما وقع الخلاف بينهم في الأحكام التي وردت في القرآن أوجاءت بها السنة من غير إقرار ولا إنكار لها.

فذهب جمهور الحنفية والمالكية وبعض الشافعية وأحمد في الرواية الراجحة عنه، أن ما صح من شرع من قبلنا شرع لنا، من طريق الوحي إلى رسول الله ﷺ، لا من جهة كتبهم المبدلة، فيجب العمل به ما لم يرد في شرعنا خلافه ولم يظهر إنكار له. وذهب الشافعية في الراجح عندهم، أن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا(١).

ولهذا نبه المفسر الألوسي إلى عدم حجية هذه القصة على ولاية المرأة للإمامة العظمى فقال: «وليس في الآية ما يدل على جواز أن تكون المرأة ملكة ولا حجة في عمل قوم كفرة على مثل هذا المطلب»(٢).

ثالثاً: إنه بإسلامها مع سليمان لله رب العالمين انتهت رياستها لدولتها، بل إن سليمان لم يجعلها حتى حاكمة لإقليمها، ولو جعلها لنقل إلينا(٣)، فلا تعارض بين شرع من قبلنا

---

(١) شرح العضد على مختصر المنتهى، جـ ٢، ص ٢٨٦ - ٢٨٧، ابن عبدالشكور، فواتح الرحموت، جـ ٢، ص ١٨٤.

(٢) محمود الألوسي، روح المعاني، جـ ١٩، ص ١٨٩، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ.

(٣) لقد نقلت كتب التفسير أخبارا عديدة عن حال ملكة سبأ بعد إسلامها مع سليمان، روي أنه تزوجها كما روي أنه لم يتزوجها بل زوَّجها لملك همدان. وتوقف البعض في هذا الموضوع.

قال الإمام الرازي: «والأظهر في كلام الناس أنه تزوجها، وليس لذلك ذكر في الكتاب ولا في خبر مقطوع بصحته»، مفاتيح الغيب، جـ ٢٤، ص ٢٠١، وقال الألوسي: «والمشهور أنه عليه السلام تزوجها وإليه ذهب جماعة من أهل الأخبار... وكم في هذه القصة من أخبار الله تعالى أعلم بالصحيح منها»، روح المعاني، جـ ١٩، ص ٢١٠.

والقرطبي بعد أن سرد الروايات المتناقضة ختم بقوله: «وقال قوم: لم يرد فيه خبر صحيح لا في أنه تزوجها ولا في أنه زَوَّجها». الجامع الأحكام القرآن، جـ ١٣، ص ٢١٠.

وقد أحسن ابن كثير في قوله بعد أن ذكر بعض الروايات: «والأقرب في مثل هذه السياقات: أنها متلقاة عن أهل الكتاب، مما وجد في صحفهم، كروايات كعب، ووهب، سامحهما الله تعالى فيما نقلاه إلى هذه الأمة من أخبار بني إسرائيل من الأوابد، والغرائب، والعجائب مما كان، ومما لم يكن، ومما حرف، وبدل، ونسخ، وقد أغنانا الله سبحانه عن ذلك بما هو أصح منه، وأنفع، وأوضح، وأبلغ، ولله الحمد والمنة»، تفسير القرآن العظيم، جـ٣، ص٤٠٣. وقال القاسمي عن تلك الروايات التي لم تصح «وما هذا سبيله، فلا يسوغ نقله وروايته»، محاسن التأويل، جـ ١٣، ص ٤٦٧٠. ولهذا لم يرو الطاهر بن عاشور تلك الروايات واكتفى بتضعيفها وقال: «وللقصاصين أخبار لا تصح»، التحرير والتنوير، جـ ١٩، ص ٢٧٧. واعتبر محمد أبوشهبة «ما ورد من روايات موضوعة في قصة سليمان مع ملكة سبأ «تجنيا صارخا على الأنبياء، وإظهارهم بمظهر المتهالك على النساء ومحاسنهن، فقبح الله اليهود» ص ٢٤٩، من كتابه القيم «الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير»، مكتبة السنة، القاهرة، ط الرابعة ١٤٠٨هـ.

وشريعتنا.

وعليه فإن قول خالد محمد خالد بأن القرآن عرض قصة «ملكة سبأ عرضاً يفيض بمزاياها وعظمة عقلها حتى أنقذت قومها من الهلاك المبين»[1]، حجة عليه وليست له. إذ إنها أنقذت قومها من الهلاك بتوحيدها لله تعالى، وبانتهاء رئاستها والتسليم لسليمان، ولذلك انتهت رئاسة المرأة من حكومة شركية في ظل التشريع السماوي القائم على تحقيق التوحيد.

رابعاً: ونلمح في القصة خصائص الأنوثة المفارقة للذكورة، فصحيح أنها كانت ملكة عليهم، ولكنها عندما عرضت فحوى رسالة سليمان على ملئها، وأبدوا الاستعداد الكامل لتنفيذ ما تختاره بما في ذلك المواجهة المسلحة، نجدها اختارت خلاف ما ذهبوا إليه، فاقترحت وسيلة الهدية. «وهنا تظهر شخصية (المرأة) من وراء شخصية الملكة. المرأة التي تكره الحروب والتدمير، والتي تنضي[2] سلاح الحيلة والملاينة قبل أن تنضي سلاح القوة والمخاشنة»[3].

ونحن لا ندري كيف آل إليها الحكم، ولكن في القرآن إشارة دقيقة إلى طبيعة من تحكمهم من الرجال حيث أخبر القرآن على لسان الهدهد ﴿إِنِّي وَجَدتُّ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ﴾[4].

وفي خطابه «دلالة على فصاحته وبلاغته، فهو لم يقل إني وجدت ملكة عليهم، ولكنه قال إني وجدت امرأة تملكهم، وكأنه بهذا الإخبار يتعجب ويدهش من قوم سبأ الذين اختاروا امرأة تكون ملكة عليهم، وكان الأولى بهم أن يختاروا ملكا، لا أن يسلموا الزمام لامرأة، تنقاد وراء العواطف، وتنساق وراء الأهواء، فالمرأة فطرت على تقديم العاطفة على العقل، وجبلت على أن تنقاد لا أن تقود، وعلى أن تُحكَم لا أن تَحكُم»[5].

ففي كلمة تملكهم، إشارة إلى طبيعتهم الاستسلامية، التي ظهرت في إبداء الاستجابة لأي قرار تتخذه، كأنهم فاقدو الأهلية، وهذه طبيعة نفسية المماليك الذين تعودت شخصياتهم تنفيذ ما يؤمرون به قبل التفكير في مضمون الأمر وجدواه. فلما وجدت الملكة من سليمان

---

(١) خالد محمد خالد، الديموقراطية أبداً، ص ٢٢٥.

(٢) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، ص ٦٢٦.

(٣) نضي: نضي السيف نضوا وانتضاه سله من غمده أي أخرجه. ابن منظور، لسان العرب، جـ ١٥، ص ٣٣٠، وانظر، الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ١٧٦٢.

(٤) سيد قطب، في ظلال القرآن، جـ ٥، ص ٢٦٤٠.

(٥) الآية ٢٣، سورة النحل.

(٦) د. أحمد محمد الشرقاوي، المرأة في القصص القرآني، جـ ٢، ص ٥٠٦، دار السلام، القاهرة، ط الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

خطاباً مليئاً بخصائص الرجولة لفظاً وإرادة، أيقظ فيها أنوثتها التي غفلت عنها فجاءت مستسلمة. وفي هذا رد على محمد شحرور الذي قال إن سليمان - عليه السلام - عامل الملكة بلقيس «معاملة الند للند»[1]. كلا، بدليل طلبه إياها الحضور وتهديده لها، فقد كانت «لغة الكتاب التي يحكيها القرآن فيها استعلاء وحَزم وجزم»[2]. وهذا لا يكون عادة إلا من الأعلى إلى من هو دونه.

ثانياً: حديث «لن يفلح قوم»:

نص الحديث كما في صحيح البخاري، عن أبي بكرة رضي الله عنه قال: لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله ﷺ أيام الجمل، بعدما كدتُ أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتِل معهم، قال: لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس قد ملَّكوا عليهم بنت كسرى[3]، قال: «لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة»[4]، وزاد الترمذي: «فلما قدمت عائشة تعني البصرة ذكرت قول رسول الله ﷺ فعصمني الله به»[5].

- فقه الحديث:

استدل علماء الأمة بهذا الحديث الصحيح متناً وسنداً، على حرمة تولية المرأة الإمامة العظمى، أو الخلافة، أو رئاسة البلد، أو رئاسة الوزراء»[6].

قال الإمام الشوكاني: «فيه دليل على أن المرأة ليست من أهل الولايات، ولا يحل لقوم توليتها لأن تجنب الأمر الموجب لعدم الفلاح واجب»[7]. ولفظ «قوم» نكرة ورد في سياق

---

(١) محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص ٦٢٦.

(٢) سيد قطب، في ظلال القرآن، جـ ٥، ص ٢٦٣٩.

(٣) هي بوران بنت شيرويه بن كسرى بن برويز، وذلك أن شيرويه لما قتل أباه، كان أبوه، لما عرف أن ابنه قد عمل على قتله، احتال على قتل ابنه بعد موته، فعمل في بعض خزائنه المختصة به حقا مسموما وكتب عليه: حق الجماع، من تناول منه كذا جامع كذا، فقرأه شيرويه، فتناول منه فكان فيه هلاكه بعد ستة أشهر من أبيه، ولم يخلف أخا لأنه قتل إخوته حرصا على الملك ولم يخلف ذكرا، وكرهوا خروج الملك عن هذا البيت فملكوا ابنته. انظر: ابن حجر، فتح الباري ٧٣٥/٧.

(٤) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب كتاب النبي ﷺ إلي كسرى وقيصر رقم الحديث (٤٤٢٥)، وكتاب الفتن، باب رقم ١٨، حديث رقم ٧٠٩٩، وسنن الترمذي (٥٢٧/٤)، وسنن النسائي (٢٢٧/٨)، وسنن البيهقي (٩٠/٣)، (١١٧/١٠)، والبغوي شرح السنة (٧٧/١٠)، والحاكم، المستدرك على الصحيحين (١١٩/٣)، وأحمد في المسند (٥١/٥، ٤٧، ٣٨).

(٥) سنن الترمذي (٥٢٨/٤): «قال أبوعيسى: هذا حديث حسن صحيح»، وقال البغوي في شرح السنة (٧٧/١٠): «هذا حديث صحيح».

(٦) جمع الدكتور سامي الدلال، أقوال العلماء في تحريم تولية المرأة هذا المنصب، من كتب التفسير والفقه، والأصول، والقواعد الأصولية، وفقه الحديث والعقائد للمتقدمين والمتأخرين، تسهل على من أراد الرجوع إليها. انظر: كتابه: «المرأة المسلمة والولايات العامة»، ص ٤٧ - ٥٣، مركز المستشار الإعلامي، الكويت، ط الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

(٧) الشوكاني، نيل الأوطار، جـ ٩، ص ١٦٨، دار الفكر، بلا بيانات أخرى.

النفي، والنكرة في سياق النفي تعم. فيكون معنى الحديث، انه لا يفلح أي قوم يولون أمرهم امرأة، والعام إذا ورد على سبب خاص، اختلف فيه الأصوليون، فمنهم من جعله خاصا بسبب الورود، والجمهور على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ورأي الجمهور أرجح[1]، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنه قد حكى الاتفاق على عدم تولي المرأة الولايات العامة غير واحد من العلماء - كما مر بيانه - فَدَلّ ذلك على أنهم قد جمعوا رأيهم وأخذوا بعموم اللفظ، ولما كان الحديث من أخبار الآحاد، ومن جهة أخرى اختلف الأصوليون في الأخذ بعموم اللفظ أم بخصوص السبب، فيكون الحديث ظني الورود ظني الدلالة، لكن الإجماع على الأخذ بعموم اللفظ وتحريم تولية المرأة الولاية العامة للمسلمين، هذا الإجماع يقلب الظن إلى القطع. لأن شأن الإجماعِ الوارد تواترا يفيد القطع[2].

وعليه فلا يعتد بمن قال إن الحديث لا يتضمن حكماً شرعياً، بل هو خبر، كما زعم خالد محمد خالد، فلو كان ذلك كذلك لكانت قصة ملكة سبأ مجرد خبر ولا يصلح الاستدلال به.

- وجاء في فتوى لجنة الأزهر: (وظاهر أن الرسول ﷺ لا يقصد بهذا الحديث مجرد الإخبار عن عدم فلاح القوم الذين يولون المرأة أمرهم، لأن وظيفته ﷺ بيان ما يجوز لأمته أن تفعله حتى تصل إلى الخير والفلاح، وما لا يجوز لها أن تفعله حتى تسلم من الشر والخسارة، وإنما يقصد نهي أمته عن مجاراة الفرس في إسناد شيء من الأمور العامة إلى المرأة، وقد ساق ذلك بأسلوب من شأنه أن يبعث الحريصين على فلاحهم وانتظام شملهم على الامتثال، وهو أسلوب القطع بأن عدم الفلاح ملازم لتولية المرأة أمرا من أمورهم.

ولا شك أن النهي المستفاد من الحديث يمنع كل امرأة في أي عصر من العصور أن تتولى أي شيء من الولايات العامة، وهذا العموم تفيده صيغة الحديث وأسلوبه، كما يفيده المعنى الذي من أجله كان هذا المنع.

---

(١) انظر: الغزالي، المستصفى في علم الأصول، جـ ٢، ص ٦٠، دار صادر، مصورة عن الطبعة الأميرية، ببولاق، مصر، عام ١٣٢٤هـ، وزكي الدين شعبان، أصول الفقه الإسلامي، ص ٤١٩، مؤسسة علي الصباح للنشر والتوزيع، الكويت، ط ١٩٨٨م، وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، جـ ١، ص ٢٧٣، دار الفكر، دمشق، ط الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

(٢) الغزالي: المستصفى في علم الأصول، جـ ١، ص ١٨٨، يرى الجمهور عدم اشتراط التواتر في الإجماع، وهو ما رجحه الدكتور وهبة الزحيلي، انظر أدلة الترجيح في كتابه «أصول الفقه الإسلامي»، جـ ١، ص ٥٢٣.

وهذا هو ما فهمه أصحاب الرسول ﷺ وجميع أئمة السلف، لم يستثنوا من ذلك امرأة، ولا قوماً، ولا شأناً من الشؤون العامة، فهم جميعاً يستدلون بهذا الحديث على حرمة تولي المرأة الإمامة الكبرى، والقضاء، وقيادة الجيوش، وما إليها من سائر الولايات العامة.

هذا الحكم المستفاد من الحديث، وهو منع المرأة من الولايات العامة، ليس حكماً تعبديا يقصد به مجرد امتثاله من دون أن تعلم حكمته، وإنما هو من الأحكام المعللة بمعان واعتبارات لا يجهلها الواقفون على الفروق الطبيعية بين نوعي الإنسان (الرجل والمرأة).

الأنوثة وحدها هي العلة:

ذلك أن هذا الحكم لم ينط بشيء وراء (الأنوثة) التي جاءت كلمة (امرأة) في الحديث عنوانا لها. إذاً فالأنوثة وحدها هي العلة فيه.

وواضح أن الأنوثة ليس مقتضاها الطبيعي عدم العلم والمعرفة، ولا عدم الذكاء والفطنة حتى يكون شيء من ذلك هو العلة، لأن الواقع يدل على أن للمرأة علماً وقدرة على أن تعلم كالرجل، وعلى أن لها ذكاء وفطنة كالرجل، بل قد تفوق الرجل في العلم والذكاء والفهم، فلا بد أن يكون الموجب لهذا الحكم شيئاً وراء ذلك كله.

إن المرأة بمقتضى الخلق والتكوين مطبوعة على غرائز تناسب المهمة التي خلقت لأجلها، وهي مهمة الأمومة وحضانة النشء وتربيته، وهذه قد جعلتها ذات تأثر خاص بدواعي العاطفة، وهي مع هذا تعرض لها عوارض طبيعية تتكرر عليها في الأشهر والأعوام من شأنها أن تضعف قوتها المعنوية، وتوهن من عزيمتها في تكوين الرأي والتمسك به، والقدرة على الكفاح والمقاومة في سبيله، وهذا شأن لا تتكره المرأة نفسها»[1].

ولو افترضنا جدلاً أن الحديث خاصاً أو يعرض لواقعة حال كما أدعى البعض، لوجب القياس عليه لأن القياس هو أول طرق الاستنباط فيما لا نص فيه.

تقول لجنة الفتوى بالأزهر: «إذا حكَّمنا القياس، وهو إلحاق النظير بالنظير لاشتراكهما في

---

(١) لجنة الفتوى بالأزهر، حكم الشريعة الإسلامية في اشتراك المرأة في الانتخابات للبرلمان، رئيس اللجنة محمد عبدالفتاح العناني، ص ٢٣ – ٢٥، عن حافظ محمد أنور في كتابه ولاية المرأة في الفقه الإسلامي.

علة الحكم، لكان الأوجب هو حرمان المرأة من الولاية والوظائف العامة لأن كثيراً من الأحكام في الشريعة الإسلامية تميز بين الرجل والمرأة، وعلتها هي صفة الأنوثة...»[1].

ـ مناقشة رأي الغزالي:

ينتهي الغزالي من مناقشته حديث «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» إلى ذات النتيجة التي يقول بها العلمانيون والتوفيقيون على السواء في جواز تولية المرأة منصب رئاسة الدولة.

ويختلف عنهم الغزالي في أمرين الأول: لا يوافقهم في تضعيف الحديث وإنما يقر بصحة سنده ومتنه، الثاني: في طريقة استدلاله وما ساقه من شواهد لتعزيز رأيه.

وإلا فإن رأيه لا يخرج عن كون الحديث واقعة عين بخصوصها لا تتعداها، وأن النبي ﷺ، لم يقصد أن يقدم حكماً عاماً لكل قوم ولوا عليهم امرأة، وعليه فإن عموم لفظه لا يعمل به.

«وهذا القول لا نعلم أحدا من أهل العلم على مر العصور سبقه إليه»[2]. وقد تبين خطأه عند شرحنا لفقه الحديث.

ويرى الدكتور البلتاجي أن منشأ الغلط الذي وقع فيه الغزالي، يرجع إلى «أنه يقارن بين امرأة تتوافر فيها شروط الكفاءة للمنصب ورجل لا تتوافر فيه هذه الشروط ليصل إلى النتيجة التي وصل إليها، مع أنه كان يوجد قطعاً بين الرجال في البلاد التي ضرب بها المثل نفسه من لا يقل كفاءة عن المرأة التي وليت الحكم بالفعل، وربما كان يوجد من هو أكثر كفاءة ورجحان عقل وحكمة منها، فهو يقارن بين امرأة صالحة بحكم صفاتها للرئاسة - فيما يرى - وبين رجل لا تؤهله صفاته لذلك، بل تقعد به عنها، ليصل إلى القول بأنه «ما دخل الذكورة والأنوثة هنا؟ امرأة ذات دين خير من ذي لحية كفور»، لكن ما الحال إذا كان (ذو اللحية) أيضا ذا دين وعقل وحكمة لا يقل فيها عن المرأة، بل يزيد؟ هنا تكون المقارنة عادلة ويعتدل ميزانها لنصل إلى النتيجة الصحيحة في القضية»[3].

---

(١) د. محمد طعمة سليمان القضاة، الولاية العامة للمرأة في الفقه الإسلامي، ص ١١١ - ١١٢.

(٢) د. صلاح يعقوب، العلمانيون والقرآن، دراسة موضوعية، ص ٦١٧، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في جامعة الأزهر بإشراف أ. د. عبدالرحمن خليفة، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩.

(٣) د. محمد بلتاجي، مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، ص ٢٥٣.

من هنا نتبين خطأ المقارنات التي عقدها الغزالي بين رجال مخذولين ونساء لهن مواهب وإنجازات كقوله عن بلقيس «إن هذه المرأة أشرف من الرجل الذي دعته ثمود لقتل الناقة ومراغمة نبيهم صالح»(١).

وهذا يدعونا إلى الانتقال لمناقشة مفهوم الفلاح الذي طرحه الشيخ من خلال النماذج النسائية التي اختارها، ومنها قوله: «إن انجلترا بلغت عصرها الذهبي أيام الملكة فيكتوريا، وهي الآن بقيادة ملكة ورئيسة وزراء وتعد في قمة الازدهار الاقتصادي والاستقرار السياسي، فأين الخيبة المتوقعة لمن اختار هؤلاء النسوة؟»(٢).

ويجاب عليه: بأن الشيخ حصر مفهوم الفلاح وانتفاء الخيبة في الانتصار العسكري وازدهار الحياة الاقتصادية، وهذا فهم قاصر لمفهوم الفلاح الواسع المعنى، لأن نجاح دولة ما والحكم على تقدمها يجب أن يكون بالنظرة الشمولية لمجموع أركان ومؤسسات الدولة وتقييم البنية الاجتماعية ابتداء بالأسرة وانتهاء بشبكة العلاقات الاجتماعية المتبادلة بين الأفراد والجماعات، وحضارية هذه الدولة في التعامل وتحقيق العدالة مع جيرانها وبقية الدول ذات العلاقة معها.

والمجتمع البريطاني جزء من المجتمع الأوروبي الذي يعاني الويلات في قضايا تفكك الأسرة وازدياد الاضطرابات النفسية، وبروز جماعات التمرد على الدين والقيم، وارتفاع معدلات الجريمة المنظمة وانتشار الرذيلة، إلى درجة ازدياد الشكوى من نكاح المحارم، حتى وصلت الشهوة الحيوانية فيهم إلى أرقى صروح العلم والمعرفة.

«هذا ما أكده أحدث تقرير اذيع في لندن، عن ارتفاع جرائم الاغتصاب حيث كشف التقرير عن وصول هذه الجريمة إلى ذروة معدلاتها في الأشهر الستة الماضية، وأشار إلى أن واحدة من كل خمس طالبات في الجامعة البريطانية وقعت ضحية جرائم الاغتصاب، أي إن عشرين طالبة من بين كل مئة طالبة، اغتصبن. كما وردت معلومات أخرى في هذا التقرير تدل بوضوح على دور الاختلاط في حدوث جرائم الاغتصاب هذه، فقد جاء أن خمسا من

---

(٢) الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص ٥٠.
(٣) المصدر السابق، ص ٥٠.

كل ست طالبات تعرضن لهذه الجريمة استطعن تحديد هوية مرتكبيها من بين زملائهن ومشرفي سكن الطالبات وبعض العاملين في الأقسام الإدارية.

ولقد كشف التقرير أيضا عن قيام ضحية واحدة فقط، من بين كل خمسين ضحية، بالإبلاغ عن الجريمة لدى مراكز الشرطة، فيما اكتفى معظمهن بالاحتفاظ بها سرا، ومواجهة انعكاسها الضار[1].

ويضيف التقرير «وكانت جرائم الاغتصاب داخل الجامعات البريطانية قد بلغت ذروتها في غضون الأشهر الثلاثة الماضية عندما كشفت الصحيفة المحلية التي يصدرها اتحاد طلاب جامعة «دارام» عن أن جرائم الاغتصاب أصحبت من أكثر الجرائم الشائعة داخل الجامعات البريطانية والدور السكنية للطالبات التابعة لها».

وتنقل مجلة «النور» عن جريدة الشرق الأوسط العدد (٤٨٢٨) أن اتحاد طلاب كمبردج «أسرع بالقيام بأكبر عمليات المسح الاستطلاعي داخل الجامعات البريطانية حول هذه المشكلة، وأصدر تحذيرات موسعة إلى الطالبات، وطالب الأساتذة والخبراء الأكاديميين ورجال الشرطة بتقديم نصائحهم اليهن حول أفضل الأساليب التي توفر لهن الحماية وتجنبهن الوقوع ضحايا جرائم الاغتصاب المتصاعدة»[2].

من القصور الحاد أن تقيم فلاح مجتمع ما بأبعاده المادية البحتة، وأن تأملا سريعاً للأوضاع الأسرية والنفسية والأمنية لكثير من الدول التي تحتل مكان الصدارة في الدول المتقدمة مادياً وقانونياً تجعلنا نعيد النظر في مفهوم النجاح والفلاح والخيبة. إذ ما قيمة الانتصارات العسكرية[3] والثراء المادي، وتحقيق أكبر قدر من المتع واللذات، بينما فقد الإنسان إنسانيته، فأصبح «ليس غريبا عن أخيه الإنسان وعن الطبيعة، بل الأهم بكثير هو أنه غريب معزول عن أعماق ذاته»، كما يقول رينيه دوبو[4]، لأنه يعيش عصر الانفلات،

---

(١) مجلة «النور» العدد (١٥٠)، أغسطس ١٩٩٧م، إصدار بيت التمويل الكويتي.

(٢) وانظر دلالات هذا التقرير في مقال الباحث بعنوان «اتحاد الطلبة يحذر من اغتصاب الجامعيات»، جريدة «الرأي العام» الكويتية، العدد (١١٠١٥)، بتاريخ ١٨/٨/١٩٩٧م.

(٣) وعلينا أن ندرك أن الانتصارات العسكرية هنا ليست لاسترجاع حق أو تحقيق مكاسب مادية، وإنما تأتي في سياق مفهوم العلمانية الشاملة التي تنزع القيمة ومعاني ما وراء المادة عن العالم ليتحول إلى مادة استعمالية يمكن توظيفها لصالح الأقوى. انظر بتوسع الدكتور عبدالوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة.

(٤) رينيه دوبو أستاذ في جامعة (روكيفلرّ) بنيويورك وأخصائي بعلم الحياة – البيولوجيا – كان أول مَنْ أظهر إمكانية صنع عقاقير مضادة للجراثيم من الجراثيم نفسها، ولقد نال لإسهامه العلمي الهام عدة جوائز كجائزة نوبل لعام ١٩٧٦م، وجائزة بولتزر – Pylitzer لعام ١٩٦٩، وآخرها الجائزة العلمية لمركز العلوم للمحيط الهادئ. والنص الذي أوردناه من كتابه «يالإنسانية هذا الحيوان!!». «so Haman an Animal» والذي ترجمه الدكتور نبيل صبحي الطويل بعنوان «إنسانية... الإنسان» – نقد علمي للحضارة المادية – مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الثانية، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.

و«إباحة الاستباحة» على حد تعبير «ز. بريجنسكي» مستشار الأمن القومي الأميركي الأسبق[1]. وإذا ما استعرضنا انجلترا التي ضرب الغزالي بها المثل في الفلاح وانتفاء الخيبة عنها في ظل حكومة ترأسها امرأة، فإننا نجد أن الحظ لا يوافقه، في حقيقة الأمر.

فتاتشر دخلت حرب «جزر فوكلند» معتدية متجبرة، ولما دعيت إلى التحاكم إلى الأمم المتحدة، استكبرت ولم تفلح وقالت: «الأمم المتحدة ليست لبريطانيا، إنما لدول الشرق المتخلفة»! ومن ثم فهي خالفت النظام العلماني الديموقراطي الذي تحتكم إليه، وبدلاً من أن تكون متحضرة بالمعايير الغربية التي ترتضيها، نفذت الديكتاتورية، فعدلت عن قوة القانون إلى قانون القوة[2]. وعليه فإن قول ابن تيمية الذي أورده الغزالي لا ينطبق عليها: «الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة...».

وفوق ذلك كله فإن غلاة العلمانيين في عالمنا الإسلامي يرون أن تاتشر خيبت آمالهم في الانتصار لحقوق المرأة.

تقول نوال السعداوي: «قد تصبح المرأة رئيسة لحزب سياسي أو رئيسة الوزراء، وتصدر قرارات ضد مصالح النساء، كما حدث مع مارجريت تاتشر في انجلترا، إذ فقدت النساء في عهدها الكثير من حقوقهن المكتسبة عبر السنين»[3].

أما خوف الشيخ الغزالي من وقوع «التناقض بين الحديث والواقع التاريخي»[4]. وهو قول كثيرا ما يردده التوفيقيون ويتخذون منه حجة لرد الحديث أو تأويله[5].

فيجاب عليه: بأن التاريخ لا يخصص العموم، فإن تخصيص العموم لا بد له من نص.

والتاريخ لا يصلح معياراً لتقويم النصوص الشرعية، لأنه لا ينضبط، وذلك لأن الأحداث التاريخية تتباين الآراء في النظر إليها. وبهذا يظهر فساد هذا المنهج القائم على عرض

---

(١) وذلك في كتابه «الانفلات»، انظر: فهمي هويدي، مصر تريد حلاً، ص ٤٠، ص ١٠٠، دار الشروق، ط الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

(٢) انظر تحت عنوان «حرب فوكلاند»، موسوعة العلوم السياسية، جـ ١، ص ٦٩٢، فرغم اقتراح تاتشر بدء مفاوضات بين الطرفين حول مستقبل الجزر تحت اشراف الامم المتحدة على أن تجري هذه المفاوضات دون شروط مسبقة وأكدت أنه رغم أن سكان الجزر سوف يستشارون أثناء المفاوضات إلا أنهم سيحرمون من حق الفيتو على أي اتفاق قد تتوصل إليه الولتان، ثم عاودت بريطانيا التقدم باقتراح جديد دعت فيه إلى إقامة إدارة مدنية تابعة للأمم المتحدة لفترة زمنية مؤقتة مع تجنب اتخاذ قرار يتناول مسألة السيادة على الجزر. وكان واضحا من هذا كله أن حكومة تاتشر تريد أن تكسب الوقت حتى يتاح لها أن تحسم مواجهتها العسكرية بشكل نهائي مع الأرجنتين عن طريق العودة إلى إحتلال هذه الجزر ووضع العالم كله أمام الأمر الواقع من جيد. ولقد انحاز الموقف الأمريكي إلى الطغيان البريطاني.

(٣) نوال السعداوي، المرأة والدين والأخلاق، ص ١٢١، دار الفكر، دمشق، ط الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

(٤) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص ٥٠.

(٥) كقول جمال البنا «ولا يمكن لحديث صحيح أن يخالف وقائع التاريخ الثابتة»، ص ٨١ - ٨٣، من كتابه «المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء».

النصوص الشرعية على الوقائع التاريخية بحيث تصير هذه الوقائع التي تتناول من جهات متعددة حاكمة على النصوص الشرعية مع التباين الشديد في وجهات النظر حول هذه الوقائع، وكأن الشرع إذا اعتمدنا هذا المنهج يصير تبعاً للوقائع التاريخية.

أما الواقع المعاصر أو من حيث هو، فما كان يوماً مصدراً من مصادر التشريع، وإنما الواقع موضع انزال الأحكام الشرعية، وهنا يأتي اجتهاد المجتهدين في تشخيص الواقع والحكم عليه.

أما عن استدلال الشيخ بهزيمة الدول الإسلامية بقيادة الرجال أمام دول الكفر التي تقودها نساء، مثل غولدا مائير اليهودية وأنديرا غاندي الهندية، فيجاب عليه، بأن هزيمة المسلمين كانت متحققة سواء كانت قيادة دِول الكفر وقتها بيد الرجال أم النساء، ذلك أن المسلمين بلغوا أدنى درجات الضعف، ولم يأخذوا بأبسط شروط النصر وإعداد القوة. والله سبحانه ينصر المسلمين الذين حققوا الجندية الخالصة له ﴿وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾[١]. وهذا ما لم يوفر المسلمون أبسط مقدماته.

وإذا كان الشيخ الغزالي يتكلم بلسان الغيرة على المسلمين، والحرقة على ما آل إليه حالهم، فإنه يشكر على غيرته، ولكن لا يصوب رأيه ولا يتخذ منه منهجاً، وإنما ينتقد ويتجاوز سريعا إلى ما هو صواب وأصلح لحال الأمة. ولهذا لا أرى أي مسوغ في قول الاستاذ عبدالحليم أبوشقة: «ونحسبُ أن مثل هذا الرأي بحاجة إلى مزيد من التمحيص ومن الحوار حوله بين العلماء المجتهدين في عصرنا»[٢].

فإن التمحيص يؤدي إلى رد اجتهاد الشيخ وانكشاف ضعفه. وقد تبع البلتاجي «أبوشقة» - رغم مخالفته للغزالي - فقال: «على أنه لا ينبغي أن يفهم من هذا الرد أننا نرى أن تأويل الشيخ الغزالي للحديث يدخل في باب الخطأ القطعي الذي لا شك عندنا فيه، بل هو قول

---

(١) سورة الصافات، الآية (١٧٣).

(٢) عبدالحليم أبوشقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة، جـ ٢، ص ٣٦٩.

جديد جدير بالتأمل والتقدير»[1]. إلا أن التأمل يقودنا إلى أن الشيخ جانب الصواب قطعا ويقينا، وخالف سلف الأمة وخلفها وجاء برأي لم يسبق إليه كما يعترف البلتاجي نفسه[2].

● رد اعتراضاتهم على الحديث:

ـ الاعتراض الأول: الحديث من رواية أبي بكرة وهو مجلود في حد، فيفترض أن يسقط حديثه كله أو على الأقل تكون فيه علة قادحة[3].

الرد: على إسقاط رواية أبي بكرة رضي الله عنه:

أولاً: إن أبا بكرة رضي الله عنه لم يجلد في حدّ، بل جلد في عدم اكتمال نصاب شهادة الزنى، وهناك فرق بين الأمرين، لأن أبابكرة ليس قاذفاً بل كان يشهد على واقعة زنى، فلما لم يكتمل نصاب الشهادة أجرى عمر رضي الله عنه شهود الزنى عن عدم اكتمال نصاب الشهادة مجرى القذفة.

وفي بيان هذا المعنى يقول الإمام الشافعي: «وأما من حدَّ في أنه شهد على رجل بالزنى فلم تتم الشهادة فإن كان عدلاً يوم شهد فساعة يقول: تبت وكذَّب نفسه تقبل شهادته مكانه، لأنَّا وإن حددناه حَد القاذف فلم يكن في معاني القذفة. ألا ترى أنهم إذا كانوا أربعة لم نحدهم ولو كانوا أربعة شاتمين حددناهم»[4].

ثم يعود الإمام الشافعي بعد ذكره أن شهادة القاذف المحدود مقبولة، لأن الذنب يكفره الحد، فيقول في الشاهد على الزنى: «فأما الشاهد بالزنى عند الحاكم فلا يحدُّه الحاكم

---

(١) محمد البلتاجي، مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، ص ٢٥٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٥٢.

ويقول العالم المغربي الدكتور عبدالكبير العلوي المدّغَري: تحت عنوان «الرد على الشيخ الغزالي في شرح الحديث»: «سبق لي أن التقيت بالشيخ الغزالي رحمه الله في زيارته الأخيرة للمملكة المغربية في السبعينات. وكنا في ذلك الوقت طلبة بدار الحديث الحسنية نسمع عن الشيخ ونكبره، فلما زار الرباط مشاركا في الدروس الحسنية زرناه بفندق حسان للترحيب به والاستفادة من علمه.

ولما كانت علوم الحديث بضاعتنا الأولى في ذلك الوقت كنا نجره بين الحين والحين للحديث عن هذه العلوم، ونحاول أن نجول به في علم مصطلح الحيث على الخصوص لعلنا نظفر منه بشيء نضيفه إلى ما تحصل لدينا.

غير أنني أنا شخصيا فوجئت بضعف بضاعته في تلك العلوم وحرصه على جرنا إلى الحديث في العموميات، كما استغربت لما تميز به حديثه من سطحية.

واليوم وأنا أبحث في كلام علماء السلف والخلف في حديث: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»، عثرت على رأي له في هذا الحديث لا يخرج عن المعهود فيه رحمه الله برحمته الواسعة وغفر لنا وله»، ص ٢٢٨، من كتابه «المرأة بين أحكام الفقه والدعوة إلى التغيير»، مطبعة فضالة، المغرب، ط الأولى، ١٩٩٩م، وانظر تمام رده على الغزالي، ص ٢٢٨ - ٢٣١، والشيخ الغزالي كان ذا ثقافة موسوعية ونفس دعوي وهذه المزالق شأن بشرى وكل يأخذ منه ويرد عليه إلا المعصوم عليه السلام.

(٣) انظر: فاطمة المرنيسي، الحريم السياسي، ص ٧٩، نقلا عن عبدالكبير المدغري في كتابه السالف، جمال البنا، المرأة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، ص ٨٢.

(٤) الإمام الشافعي، الأم، جـ ٧، ص ٤٥، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط الثانية، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

لمحاباة أو شبهة فإذا كان عدلاً يوم شهد، ثم أكذب نفسه قُبلت شهادته مكانه، لأن ليس في معاني القذف»[1].

وقصة عمر مشهورة في جَلْدِ أبي بكرة ونافعاً، وشِبل بن مَعْبد، لشهادتهم على المغيرة بالزنى، ثم استتابهم، فأبى أبوبكرة أن يتوب وتاب الآخران. فكان إذا جاءَهُ من يُشهِدهُ يقول: قد فسقوني[2].

قال البيهقي: «إن صح هذا، فلأنه امتنع من التوبة من قذفه وأقام على ذلك قلت كأنه يقول: لم أقذف المغيرة وإنما أنا شاهد، فجنح إلى الفرق بين القاذف والشاهد، إذ نصاب الشهادة لو تم بالرابع لتعين الرجم، ولما سُموا قاذفين»[3].

ثانيا ـ الفرق بين الشهادة والرواية:

لا يلزم من عدم قبول شهادة الرجل عدم قبول روايته، وهذا فرق دقيق ينبه عليه أهل العلم، قال القرافي: الفرق بينهما أن الشهادة يشترط فيها العدد والذكورية والحرية بخلاف الرواية فإنها تصح من الواحد والمرأة والعبد[4].

وقال الحافظ ابن حجر: وقد حكى الإسماعيلي في المدخل أن بعضهم استشكل إخراج البخاري هذه القصة (يعني الجلد) واحتجاجه بها مع كونه احتج بحديث أبي بكرة في عدة مواضع، وأجاب الإسماعيلي بالفرق بين الشهادة والرواية وأن الشهادة يطلب فيها مزيد تثبت لا يطلب في الرواية كالعدد والحرية وغير ذلك، واستنبط المهلب من هذا أن إكْذَاب القاذف نفسه ليس شرطاً في قبول توبته لأن أبا بكرة لم يكذب نفسه، ومع ذلك فقد قبل المسلمون روايته وعملوا بها[5].

ثالثاً ـ الإجماع على قبول رواية أبي بكرة:

لقد أجمعت الأمة على قبول رواية أبي بكرة رضي الله عنه، وقد نقل هذا الإجماع فريق من العلماء

(١) الإمام الشافعي، الأم، جـ ٧، ص ٤٦.

(٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ ٣، ص ٦.

(٣) البيهقي: السنن الكبرى، جـ ١٠، ص١٥٢.

(٤) القرافي، الفروق، جـ ١، ص ٧٤.

(٥) ابن حجر، فتح الباري، جـ ٥، ص ٣٥٦.

منهم ابن قدامة القدسي، قال: «ولا نعلم خلافاً في قبول رواية أبي بكرة مع رد عمر شهادته»[1]. وقال ابن القيم: «وقد أجمع المسلمون على قبول رواية أبي بكرة رضي الله عنه»[2].

رابعاً ـ الجلد بالتأويل لا يستوجب تفسيقاً:

إن الإمام عمر رضي الله عنه جلد أبا بكرة رضي الله عنه باجتهاده وبتأويل منه، والجلد بالتأويل والاجتهاد لا يستوجب تفسيقاً نقل ذلك الإمام الزركشي عن عدد كبير من الأصوليين فقال: «قال الصيرفي والقاضي أبوالطيب والشيخ أبوإسحاق وغيرهم: أما أمر أبي بكرة وأصحابه فلما نقص العدد أجراهم عمر رضي الله عنه مجرى القذفة، وحدَّه لأبي بكرة بالتأويل لا يوجب ذلك تفسيقاً، لأنهم جاؤوا مجيء الشهادة، وليس بصريح في القذف، وقد اختلفوا في وجوب الحد فيه، وسوّغ الاجتهاد فيه، ولا ترد الشهادة بما يسوغ فيه الاجتهاد»[3].

خامساً ـ عدالة الصحابة:

اتفقت كلمة علماء وأئمة المسلمين على أن الصحابة - رضي الله عنهم - عدول، ولا يجوز التشكيك أو الطعن في واحدٍ منهم من جهة روايته.

يقول ابن الصلاح: «للصحابة بأسرهم خصيصة، وهي أنه لا يسأل عن عدالة أحد منهم، بل ذلك أمر مفروغ منه لكونهم على الإطلاق مُعَدَّلين بنصوص الكتاب والسنة وإجماع من يعتد به في الإجماع عن الأمة»[4].

وبعد أن يسرد النصوص القرآنية والحديثية في عدالة الصحابة يؤكد الإجماع، مضيفاً وموضحاً حال الصحابة الذين لابسوا الفتن، شارحاً سبب إحسان الظن بهم، فقال: «ثم إن الأمة مجمعة على تعديل جميع الصحابة، ومن لابس الفتن منهم، فكذلك بإجماع العلماء الذين يعتد بهم في الإجماع، إحساناً للظن بهم ونظراً إلى ما تمهد لهم من الآثار، وكأن الله سبحانه وتعالى أتاح الإجماع على ذلك لكونهم نقلة الشريعة، والله أعلم»[5].

ويختم الإمام النووي شرحه لكتاب فضائل الصحابة في شرحه صحيح مسلم بهذا السطر:

---

(١) ابن قدامة، المغني والشرح الكبير، جـ ١٢، ص ٧٨.

(٢) ابن القيم، أعلام الموقعين، جـ ١، ص ١٢٧.

(٣) الزركشي، البحر المحيط، ج ٦، ص ١٨٧.

(٤) أبوعمر بن الصلاح، علوم الحديث، بتحقيق د. نور الدين عتر، ص ٢٦٤، المكتبة العلمية، بيروت، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

(٥) المصدر السابق، ص ٢٦٥.

«اتفق أهل الحق ومن يعتد به في الإجماع على قبول شهاداتهم ورواياتهم وكمال عدالتهم - رضي الله عنهم - أجمعين»[1].

ومفهوم عدالة الصحابة في أذهان بعض العلمانيين من كون الصحابي لا يقع منه خطأ أو ضعف أو معصية دليل على قلة العلم والاطلاع، لأن المنزه عن الوقوع في المعاصي وتعمد ارتكاب الأخطاء، هم الأنبياء وليس الصحابة، لذا نبه العالم محمد أبوشهبة إلى هذا الوهم فقال: «والصحابة كلهم عدول عند جمهور العلماء من المحدثين والفقهاء والأصوليين[2]، ومعنى عدالتهم، أنهم لا يتعمدون الكذب على رسول الله ﷺ - لما اتصفوا به من قوة الإيمان والتزام التقوى والمروءة وسمو الأخلاق والترفع عن سفاسف الأمور، وليس معنى عدالتهم أنهم معصومون من المعاصي أو من السهو أو الغلط فإن ذلك لم يقل به أحد من أهل العلم، ولم يخالف في عدالتهم إلا شذاذ من المبتدعة وأهل الأهواء، لا يعتد بأقوالهم وآرائهم لعدم استنادها إلى برهان»[3].

هذا الاعتقاد في الصحابة هو الذي جعل المحدثين يوثقون رواية أبي بكرة، حتى بلغ جملة الأحاديث التي رواها مائة واثنين وثلاثين حديثاً، في الكتب الستة منها ستة وخمسون حديثا اتفق البخاري ومسلم منها على ثمانية أحاديث، وانفرد البخاري بخمسة ومسلم بحديث.

لقد اشتهر هذا الصحابي الجليل بالاستقامة والصلاح والديانة[4]. لكن كل هذه الحقائق والتأصيل المنهجي لأهل الاختصاص والذي تأخذ حلقاته بحجز بعض لم يعجب العلمانية المغربية فاطمة المرنيسي التي يُعَوِّل جمهور العلمانيين والمشككين في صحة الحديث على دراستها له في كتابها «الحريم السياسي». فأثبتت في دراستها مدى جهلها بهذا العلم الجليل

---

(١) النووي، شرح صحيح مسلم، جـ ١٥، ص ١٤٩، المطبعة المصرية، القاهرة، بلا تاريخ. وللتوسع في مفهوم العدالة ومناقشة آراء الفرق الأخرى ينظر: كتاب صحابة رسول الله ﷺ في الكتاب والسنة، تأليف عيادة أيوب الكبيسي، الباب الرابع، ص ٢٥٩ - ٢٩٨.

(٢) تحت عنوان «اتفق الجمهور من الأئمة على عدالة الصحابة»، يستعرض الإمام الآمدي المذاهب والأقوال في عدالة الصحابة ثم يرجح قائلا: «والمختار إنما هو مذهب الجمهور من الأئمة، وذلك بما يتحقق من الأدلة الدالة على عدالتهم ونزاهتهم وتخييرهم على من بعدهم». انظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، جـ ٢، ص ١٠٢.

(٣) محمد محمد أبوشهبة، دفاع عن السنة ورد شُبَهِ المستشرقين والكتاب المعاصرين، ص ١٠٩.

(٤) ترجمة في: أسد الغابة، جـ ٥، ص ٣٨، ١٥١، الكامل لابن الاثير، جـ ٣، ص ٤٤٣، سير أعلام النبلاء، جـ ٣، ص ٥، البداية والنهاية، جـ ٨، ص ٥٧.

– علم الحديث – دراية ورواية، فأصبحت تستحق بجدارة لقب «فقيهة بلا فقه» كما وصفها مواطنها الدكتور عبدالكبير المدغري[1]. إذ إن الباحثة لم تتورع من اتهام الصحابي أبي بكرة بالكذب.

■ التفسير السياسي للحديث:

واعتمدت فاطمة المرنيسي في إسقاط عدالة هذا الصحابي الجليل، على التفسير السياسي[2] لحديث «لن يفلح قوم...» وتغليب المصلحة الشخصية في روايته.

فكيف تناولت الكاتبة تأصيل هذا الافتراء ببحثها الذي وصفته بالتأريخي والمنهجي! بدأت بشرح الظروف التي لابست رواية أبي بكرة لهذا الحديث، وخروج أم المؤمنين عائشة – رضي الله عنها – بجيشها لمواجهة علي رضي الله عنه، والحرج الذي كان أبوبكرة يشعر به من محاربة هذا الفريق ضد الآخر.

ثم تحدثت عن عبودية أبي بكرة وعتق الرسول ﷺ فيمن أعتق من عبيد الطائف، وأن العلماء تحرجوا في الحديث عن نسبه، وأن حالة أبي بكرة لم تكن حالة منفردة، وأن الإسلام لم يمنحه الثروة والحظوة فقط، ولكن أعطاه أيضا حالته المدنية، فكان يجب أن يكرر دائما «أنا أخوكم في الإسلام» وأننا نستطيع أن نتصور أنه بسبب هذه المشكلة كان أبوبكرة عدوا لكل حرب أهلية يمكن أن تحطم نظام المجتمع الإسلامي لأنه مستفيد من هذا النظام! «فلماذا اضطر إلى شحذ ذاكرته وبذل الجهد اللازم ليتذكر الكلام الذي قاله الرسول ﷺ قبل عشرين سنة؟».

تقول الكاتبة «يجب ألا نغفل أن أبا بكرة تذكر حديثه بعد معركة الجمل، وأنه في هذه الظروف كانت عائشة في وضع لا تحسد عليه، فكانت قد انتهت سياسياً، ١٣٠٠٠ من

---

(١) وذلك في كتابه «المرأة بين أحكام الفقه والدعوة إلى التغيير»، ص ٢٢٠، وقد قام بتفنيد أغاليطها في الفصل الأول من الباب الثالث من كتابه، انظر: ص ٢١١ – ٢٢٧.

ومما ذكره في كشف جهلها قوله: «واضطرت إلى تسجيل صورة حية من شخصية الإمام البخاري وجُهده وتقواه وواسع علمه، وكيف أنه من أصل ٦٠٠,٠٠٠ حديث صَحّحَ ٧٢٧٥ حديثاً فقط، مع حذف الأحاديث المكررة التي تصل إلى ٤٠٠٠ حيث. «لم تفتأ أن غلب عليها ضلالها القديم فقامت بعملية حسابية خاسرة أوصلتها إلى مغالطة مفضوحة، وهي أنه إذا كان عدد الأحاديث المزيفة بعد موت الرسول ﷺ بمئتي سنة هو (٦٠٠,٠٠٠ – ٧٢٧٥ + ٤٠٠٠ = ٥٩٦٧٢٦) فإننا نستطيع أن نتصور كم بلغ عدد الأحاديث المزيفة إلى عصرنا، انظر كتابها الحريم السياسي، ص ٦٠. يعلق الدكتور المدغري على هذا الحشو فيقول: فانظر كيف غاب عنها أن عصر تدوين الحديث كان محدوداً، وأن تدوين الحديث لم يستمر إلى عصرنا. انظر: كتابه السالف، ص ٢١٦.

(٢) لقد تناول الباحث حافظ أنور في رسالة الدكتوراه «ولاية المرأة في الفقه الإسلامي» بإبطال شبهات علماني شبه القارة الهندية في تفسيرهم الحديث المذكور تفسيراً سياسياً انظر: كتابه ص ١٠٦، وشبه فاطمة المرنيسي تأخذ طابعاً ومدخلاً مختلفا لذا نركز عليها تكميلاً لجهود الفضلاء.

أتباعها لقوا مصرعهم في ساحة القتال. واستولى علي على المدينة (أي البصرة)، وكان على جميع الذين لم يختاروا الانضمام إلى علي أن يبرروا موقفهم، الشيء الذي يفسر لماذا كان على رجل مثل أبي بكرة أن يتذكر أحاديث من باب العناية الإلهية»[1].

ثم تثير شبهة الجلد التي انتهينا من الرد عليها. ويفند الدكتور المدغري مغالطة الدكتورة لفهم الحديث بعد أن لخص رأيها، ويقلب دليلها حجة عليها فيقول: «وأبوبكرة صلب في الحق ذو مواقف ثابتة، جريء في التعبير عما يراه حقاً مهما كلفه الأمر، وهذا ما ينبغي استخلاصه من قصة جَلْدِه لا أنه كذاب. لأن أحداً من أهل العلم لم يصفه بالكذب»[2].

ومن الأمثلة التي ساقها على صلابته في الحق ما رواه هشام بن حسان عن الحسن قال: «مر بي أنس بن مالك وقد بعثه زياد إلى أبي بكرة يعاتبه، فانطلقت معه، فدخلنا على الشيخ وهو مريض فأبلغه عنه فقال: إنه يقول: ألم أستعمل عبيد الله على فارس؟ ألم استعمل روادا على دار الرزق؟ ألم أستعمل عبدالرحمن على الديوان وبيت المال؟ (وهم جميعاً أبناء أبي بكرة) فقال أبوبكرة: هل زاد على أن أدخلهم النار؟ فقال أنس: إني لا أعلمه إلا مجتهدا، فقال الشيخ: أقعدوني إني لا أعلمه إلا مجتهدا! وأهل حرورا[3] قد اجتهدوا فأصابوا أم أخطأوا؟ قال أنس: فرجعنا مخصومين»[4].

فها هو الشيخ الصدوق الصالح يعاتب الأمير ويجهر بالحق، ولا يسكته فضل الأمير على أبنائه الثلاثة وما نالهم من المال والجاه.

فهل رجل مثله يتهم بوضعه للحديث وكذبه على رسول الله ﷺ للحفاظ على وضعيته ومكاسبه، والاحتياط لنفسه من سطوة علي وجنوده بعد هزيمة أم المؤمنين عائشة في وقعة الجمل[5].

هذا الصحابي الذي بلغ به الورع أن يتمنع من الصلاة في مسجد بني من مالٍ مغصوب

---

(١) إشارة إلى قوله في الحديث: عصمني الله بشيء سمعته من رسول الله ﷺ انظر كتابها، الحريم السياسي، ص ٧١. نقلا عن المدغري

(٢) المرأة بين أحكام الفقه والدعوة إلى التغيير، ٢٢٦.

(٣) حروراء: موضع على بعد ميلين من الكوفة، اجتمع به الخوارج الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه حين جرى أمر المحكمين، فسموا حرورية نسبة إلى هذا الموضع. وانظر: التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي، ص ٢٧٧. ودراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين الخوارج والشيعة، د. أحمد محمد أحمد جلي، ص ٥١.

(٤) انظر: رواية الذهبي في سير أعلام النبلاء بسياق مختصر، جـ ٣، ص ٩.

(٥) د. عبدالكبير المدغري، المرأة بين أحكام الفقه والدعوة إلى التغيير، ص ٢٢٧.

كيف يجيز لنفسه أن يفتري على رسول الله ﷺ. فقد روى الحكم بن الأعرج، قال: جلب رجل خشباً، فطلبهُ زياد، فأبى أن يبيعه، فغصبَهُ إياه، وبنى صُفَّةَ مسجد البصرة. قال: فلم يصل أبوبكرة فيها حتى قلعت(١).

أقول كيف تتسع أحداق الدكتورة المرنيسي لسيرة أبي بكرة مفصلة ثم تصاب عيناها بالرمد فتضيق عن رؤية هذه الحوادث العظيمة، أهكذا تكون الدراسة التاريخية المنهجية!

سادساً ـ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه:

إن حديث أبي بكرة رواه البخاري في صحيحه، وعند العارفين فإن وروده في صحيح البخاري دليل قاطع على صحته، لأن الأمة أجمعت على صحة ما جاء فيه متصلا مرفوعاً، وتلقته بالقبول، واعتبرته أصح كتاب بعد كتاب الله، ولهذا إذا ثبت أن الحديث في صحيح البخاري أو صحيح مسلم، فإن العلماء والباحثين يريحون أنفسهم من عناء البحث في صحته والنظر في رجال سنده، ولقد اشترط الإمام البخاري في صحيحه أن لا يروي إلا صحيحاً.

يقول أبوعمر بن الصلاح عن صحيحي البخاري ومسلم: «وكتاباهما أصح الكتب بعد كتاب الله العزيز... ثم إن كتاب البخاري أصح الكتابين صحيحاً وأكثرهما فوائد»(٢).

وقال الإمام النووي: «اتفق العلماء - رحمهم الله - على أن أصح الكتب بعد القرآن العزيز الصحيحان البخاري ومسلم وتلقتهما الأمة بالقبول، وكتاب البخاري أصحهما وأكثرهما فوائد ومعارف ظاهرة وغامضة»(٣).

وقال إمام الحرمين الجويني: «لو حلف إنسان بطلاق امرأته أن ما في الصحيحين مما حكم بصحته لما ألزمته الطلاق لإجماع علماء المسلمين على صحته»(٤).

وقال ولي الله الدهلوي: «أما الصحيحان فقد اتفق المحدثون على أن جميع ما فيهما من المتصل المرفوع صحيح بالقطع، وأنهما متواتران إلى مصنفيهما، وأنه كل من يهون أمرهما فهو مبتدع متَّبِعٌ غير سبيل المؤمنين»(٥).

---

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ ٣، ص ٧.

(٢) أبوعمرو ابن الصلاح، علوم الحديث، ص ١٤.

(٣) مقدمة شرح النووي على صحيح مسلم، جـ ١، ص ١٤.

(٤) السيوطي، تدريب الراوي، ص ٧٩، وانظر توجيه النووي لكلام الجويني هذا، في شرحه على صحيح مسلم، جـ ١، ص ٢٠ - ٢١.

(٥) ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، جـ ١، ص ١٣٤، دار المعرفة، بيروت، بلا بيانات أخرى.

الاعتراض الثاني ـ الحديث خبر آحاد:

والاعتراض الثاني على سند حديث «لن يفلح قوم...» إنه خبر آحاد، وهو اعتراض يلتف حوله جمع من العلمانيين والتوفيقيين.

اغتر الماركسي محمد شحرور بدراسة فاطمة المرنيسي فعول عليها فيما وصلت إليه من نتائج فاشترك معها في الخطأ، ولكنها ارتكبت خطأها بالأصالة وارتكبه شحرور بالتبعية[1].

يقول: «وقد أفردت إحدى الباحثات المغربيات كتاباً خاصاً حول موقع المرأة السياسي والتشريعي في الإسلام تحت عنوان «الحريم السياسي» كُتب باللغة الفرنسية، وقد أجرت الباحثة استقصاءً مطولاً حول هذا الحديث، فتبين لها أنه من الأحاديث المنفردة»[2].

يقصد حديث آحاد وكلامه في معرض رفض الاحتجاج به.

ومثلهما التوفيقي جمال البنا فيقول: «... وهو بَعْدُ حديث آحاد، فلم يروه إلا عبدالرحمن بن أبي بكرة، ولهذا فهو ساقط ولا يعتد به»[3].

ويقول الشيخ راشد الغنوشي: «ورغم أن أبا بكرة من شيوخ البخاري ووثقه وروى عنه في صحيحه، إلا أن الأحكام الشرعية وخاصة ما يتعلق منها بنظام الدولة الإسلامية ما ينبغي أن تبنى على سند ظني مهما كانت درجة الظنية ضئيلة»[4].

والجواب: نحن أمام رأيين، أحدهما يسقط خبر الآحاد تماماً، والثاني يأخذ به في غير الأحكام الخاصة بنظام الدولة.

أما الرأي الأول فهو ساقط من الاعتبار وغير جدير بالمناقشة، وفيه دليل على أن

---

(١) وكذا اغترت سلوى الشرفي في بحثها «الأسس الثقافية للعنف ضد المرأة» بنتيجة بحث فاطمة المرنيسي للحديث.

(٢) محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص ٦٢٦.

(٣) جمال البنا، المرأة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، ص ٨٠.

(٤) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص ١٢٩، وذهب إلى هذا الرأي بتأصيل مفصل الدكتور عبدالحميد متولي في كتابه «مبادئ نظام الحكم في الإسلام»، وقام بنقض دعواه كل من د. حسن عبداللطيف في كتابه «الدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية» ود. مجيد أبوحجير في كتابه «المرأة والحقوق السياسية في الإسلام». وفي رديهما إطالة مليئة بالفوائد العلمية.

صاحبه، لا يدري شيئاً عن هذا العلم الجليل[١] «علم الحديث». أما الثاني فهو الذي يتكئ عليه خصوم هذا الحديث.

ونتساءل: هل من مستند شرعي أو نموذج تطبيقي للسلف (جيل الصحابة بالذات) أو القرون الثلاثة الأولى، لهذا التفريق بين الأحكام الشرعية المتعلقة بشؤون الإمامة والسياسة وما يماثلها من تقنين عصري للأحكام تحت مسمى المسائل الدستورية، وبين سائر الأحكام الشرعية المتعلقة بالعبادات والمعاملات والأخلاق؟ كي يقال هذه تصلح فيها أحاديث الآحاد ذات الدلالة الظنية وتلك لا نقبلها حتى لو رويت متصلة السند في الصحيحين؟

والجواب، أن هذا القيد مبتدع وتفريق ليس له سند، ولا يبنى عليه عمل، لأن المسائل الدستورية وأحكام الخلافة ومتعلقاتها في زمن الرسول ﷺ كانت مسائل شرعية عادية لا تتميز عن غيرها من مسائل فروع الأحكام الأخرى، وما نراه من تمييز بين هذه الأحكام في التقنينات المعاصرة هو من باب تصنيف القوانين، كما يحصل في كتب الفقه من تبويب للمسائل الشرعية، و«وصف المسائل الدستورية بالأهمية والخطورة لم يظهر إلا في العصر الحديث»[٢].

وكون الحديث آحادا مفروغ منه، والكلام يجب أن ينحصر في صحته من عدمه، وثبت أنه صحيح السند والمتن، إذن لزم العمل به، أما كونه يفيد الظنية في ثبوته عن رسول الله ﷺ: «فإن الظن ترجح بما توافر في الرواة من العدالة وتمام الضبط، وغلبة الظن تكفي في وجوب العمل بها، وأكثر الأحكام مبنية على الظن الراجح، ولو التزم القطع في كل حكم من الأحكام العملية لتعذر ذلك، وأصاب الناس الحرج»[٣].

---

(١) ومما يؤسف له أن جريدة «الشرق الأوسط» تستكتب جمال البنا في زاوية ثابتة، يقحم نفسه في دقائق مسائل الجرح والتعديل، بخطاب صحافي يفتقر إلى المنهجية والدقة، فشغل الناس في الردود عليه، وقديماً قال ابن حجر العسقلاني «من تكلم في غير فنه جاء بالعجائب». ولكن هذا شأن الصحافة عامة يعلو فيها صوت الجهلاء. لهذا كتب مصطفى صادق الرافعي مقالاته الرائعة بعنوان «صعاليك الصحافة» في وحي القلم، جـ ٣، ص ١٨٤ – ٢٠٥، وانظر: كلام محمود شاكر في كتابه «أباطيل وأسمار»، تحت عنوان «بل شنيعاً»، ص ١٠٥، في نقده للصحافة التي تفتح أبوابها ليتكلم من شاء فيما شاء بلا علم ولا أمانة.

وما أصدق المثل الانجليزي: «إذا أردت أن ترى المستحيل ممكناً فاقرأ الجرائد»، انظر: جـ ٧، ص ١٣١، من كتاب فيض الخاطر، لأحمد أمين.

(٢) د. مجيد أبوحجير، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص ١٨٩، ١٩١.

(٣) مناع القطان، وجوب تحكيم الشريعة، ص ٣٧. عن المرجع السابق، ص ١٩٩.

ولذا فإن حكم خبر الآحاد يوجب العمل[1] عند أكثر أهل العلم. يُضاف إلى هذا أن حديث «لن يفلح قوم...» له مزية سبق الإشارة إليها، وهي أنه روي في صحيح البخاري، فيكون لغير المتواتر فيه خاصية ليست لسواه، كما يقول الإمام النووي: «المحققون والأكثرون فانهم قالوا أحاديث الصحيحين التي ليست بمتواترة إنما تفيد الظن فإنها آحاد، والآحاد إنما تفيد الظن على ما تقرر ولا فرق بين البخاري ومسلم وغيرهما في ذلك وتلقي الأمة بالقبول إنما أفادنا وجوب العمل بما فيهما وهذا متفق عليه، فإن أخبار الآحاد التي في غيرهما يجب العمل بها إذا صحت أسانيدها ولا تفيد إلا الظن فكذا الصحيحان، وإنما يفترق الصحيحان وغيرهما من الكتب في كون ما فيهما صحيحا لا يحتاج إلى النظر فيه بل يجب العمل به مطلقا، وما كان في غيرهما لا يعمل به حتى ينظر وتوجد فيه شروط الصحيح»[2].

وأغلب الظن أن الذين رفضوا العمل بالآحاد لظنيته، قد فهموا كلمة الظن بما يتبادر إلى الذهن من معاني الألفاظ المتداولة بين العوام، فالمظنون عرفاً عندهم أقرب إلى الشك، بينما هو في اصطلاح أهل العلم، هو الغالب الراجح الذي قد يرتقي في سلم الرجحان إلى أن يصل إلى درجة المتواتر[3].

وبهذا يثبت تهافت رد العمل بهذا الحديث، لثبوت حجية خبر الآحاد ووجوب العمل به، فيكون كل ما ثبتت صحته عن رسول الله ﷺ سواء كان آحادا أو غير آحاد يجب العمل به في أحكام السياسة الشرعية ابتداء بأحكام الإمامة والولايات العامة.

---

(١) محمد أديب الصالح، لمحات في أصول الحديث، ص ٩٣.

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم، جـ ١، ص ٢٠.

(٣) يرى الإمام ابن حزم أن خبر الآحاد يوجب العلم والعمل لأنه يفيد القطع لا الظن، وهو في كتابه «الإحكام» أطال النفس فحشد الأدلة الشرعية والعقلية في الاستدلال لكون الحديث الصحيح قطعياً، ولو كان خبر آحاد، فهو مع إيجابه العمل يفيد العلم، فقد عقد لهذا فصلاً خاصاً تحت عنوان (هل يوجب خبر الواحد العلم مع العمل أو العمل دون العلم)، مثبتا قوله: «إن خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول الله ﷺ يوجب العلم والعمل معا. ولا يجوز فيه البتة الكذب ولا الوهم»، بأدلة كثيرة يصفها محمد أديب الصالح بأنها أدلة وحجج نافعة. انظر: الإحكام في أصول الأحكام بتحقيق أحمد محمد شاكر، جـ ١، ص ١١٩ - ١٢٧، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط الثالثة، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م. ومحمد أديب الصالح، لمحات في أصول الحديث، ص ٩٣ - ٩٤.

■ **الاعتراض الثالث ـ دعوى الاضطراب:**

يقولون بأن الحديث مضطرب، فهو مردود لأن «الاضطراب موجب ضعف الحديث لإشعاره بأنه لم يضبط»[1]، كما يقرر علماء هذا الفن.

يقول جمال البنا عن الاختلاف اليسير لروايات الحديث: «تعدد هذه الروايات يدل على الاضطراب الكبير في حقيقة ما قاله الرسول ﷺ بالضبط»[2]، وكذا المرجع الشيعي المعاصر، الشيخ محمد مهدي شمس الدين يرى أن «اضطراب متن الحديث أو اختلافه يشكل بنفسه عاملاً آخر للضعف»[3].

وبما أن الاضطراب موجب ضعف الحديث لإشعاره بأنه لم يضبط إذاً فالحديث لا حجة فيه لأنه مردود.

والجواب: ليس هناك اضطراب في لفظ الحديث، بل هذا من قبيل اختلاف الألفاظ في التعبير عن المعنى الواحد، وهذا جائز عند المحدثين، وهو أن يروى الحديث بالمعنى على أن تكون الرواية بالمعنى لا تُحِيلّ (تغير) المعنى المراد، فالاختلاف بين الألفاظ المذكورة من قبيل الرواية بالمعنى وليست من قبيل الاضطراب.

وكلام المعترضين يدل على عدم استيعابهم لمعنى الاضطراب وشروطه، فالحديث المضطرب هو الذي اختلفت وجوه روايته ويتعذر الجمع بينها أو الترجيح.

شروطه: ولا بد من توفر عدة شروط في روايات الحديث حتى يكون مضطرباً وهي:

١ - أن تكون هذه الروايات متساوية، من حيث القوة والأرجح الأقوى.

٢ - أن تكون الروايات بحيث يتعذر الجمع بينها.

٣ - أن تكون الروايات بحيث يتعذر الترجيح بينها وإلا كانت المرجوحة شاذة أو منكرة.

وينقسم إلى قسمين: اضطراب السند واضطراب المتن.

وهذا لا ينطبق على هذا الحديث.

فقد رواه البخاري وغيره بنفس اللفظ «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»[4]، ورواه أحمد

---

(١) ابن الصلاح، علوم الحديث، ص ٨٥..

(٢) جمال البنا، المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، ص ٨١ - ٨٣.

(٣) محمد مهدي شمس الدين، أهلية المرأة لتولي السلطة، بيروت، مؤسسة المنار، ص ٣٥.

(٤) فقد رواه البخاري (٤٤٢٥، ٧٠٩٩)، والترمذي (٢٢٦٢) والنسائي الصغرى (٢٢٧/٨)، والكبرى (٥٩٣٧)، والبيهقي في الكبرى (٩٠/٣)، (١١٧/١٠).

بلفظ مقارب «لن يفلح قوم أسندوا أمرهم امرأة»، ولفظ «لا يفلح قوم تملكهم امرأة»[1] وهذا اختلاف في الألفاظ دون المعنى، وهو جائز عند أكثر أهل العلم من المحدثين والفقهاء والأصوليين، إذا روعيت شروط الرواية بالمعنى[2].

وقال الإمام السيوطي: وقال جمهور السلف والخلف من الطوائف منهم الأئمة الأربعة، يجوز بالمعنى في جميعه إذا قطع بأداء المعنى، لأن ذلك هو الذي تشهد به أحوال الصحابة والسلف، ويدل عليه روايتهم القصة الواحدة بألفاظ مختلفة»[3].

فالاختلاف بين الألفاظ المذكورة من قبيل الرواية بالمعنى وليس من قبيل الاضطراب.

بل إننا نَعْتَقد أن هذا الاختلاف الذي يعول عليه البعض كجمال البنا في إيراده رواية «ما أفلح قوم...» ورواية «لن يفلح قوم»[4]، معتبراً هذا التنوع طعناً في متن الحديث، يلزم منه رد الرواية، هو في الحقيقة تنوع يخدم المعنى ويؤكده، مما يضعف حجة المعترضين «فقوله «ما أفلح» وصف لحالهم فيما كانوا فيه، وقوله «لن يفلح» وصف لحالهم فيما هم مقبلون عليه، وهم في الحالين ليسوا بمفلحين»[5].

---

(١) في مسنده (٥/٣٨، ٤٧، ٥١)

(٢) انظر: ابن الصلاح، علوم الحديث، ١٩٠ - ١٩١.

(٣) السيوطي، تدريب الراوي، ص ٢٢٩. وانظر: الكفاية للخطيب البغدادي، ص ٣٠٠.

(٤) المرأة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، ص ٨٢.

(٥) د. سامي الدلال، المرأة المسلمة والولايات العامة، ص ٤٤.

الدليل الثالث: وقعة الجمل وعائشة رضي الله عنها:

يقول الدكتور صلاح يعقوب: «وربما يستدل البعض بخروج السيدة عائشة أم المؤمنين - رضي الله عنها - يوم الجمل. وهو استدلال غير سديد فإن عائشة - رضي الله عنها - لم تخرج للقتال، فضلا عن أن تكون قائدة الجيش»[1].

ثم يكتفي الباحث بكتابة ثمانية سطور في توضيح ما قرره، ملخصاً ما ذكره ابن حجر العسقلاني في فتح الباري في سبب خروج عائشة، وأنه كان بغية الإصلاح.

ولم يورد الباحث نصاً لكاتب أو مرجع علماني، يستدل فيه بخروج أم المؤمنين في وقعة الجمل على جواز تولي المرأة الولايات العامة. ولعل ذلك الاختصار يعود إلى أن موضوع الباحث يدور حول استدلالات العلمانيين بالشواهد القرآنية على قضاياهم، لذا نراه أطال البحث في قصة ملكة سبأ.

ويقول الباحث محمد القضاة: «يسوق بعض الناس قصة خروج عائشة - رضي الله عنها - على رأس جيش إلى العراق، للمطالبة بدم عثمان - رضي الله عنه - بمثابة كونها قائدة جيش، أو رئيسة دولة والواقع غير ذلك...»[2]، ثم يقوم بتفنيد هذا الزعم بأربع صفحات. من دون أن يشير إلى أصحاب هذه الشبهة هل هم علمانيون أم غيرهم؟

أما حافظ محمد أنور، فقد أورد الشبهة على لسان أحد الباحثين الباكستانيين الشرعيين[3]. وأجاب على الشبهة في صفحتين ونصف[4].

ويعتبر الباحث مجيد أبوحجير أبرز من اعتنى - فيما أعلم - بمناقشة استدلالات المجيزين لتولي المرأة منصب الخلافة، استناداً إلى خروج أم المؤمنين عائشة في وقعة الجمل. ولكنه، كرفاقه السابقين، لم يورد حجج العلمانيين، وإنما تناول دراستين الأولى شرعية قانونية مقارنة[5]، والثانية في السياسة الشرعية وتاريخها[6]، وكلتا الدراستين استنطقت تفاصيل وقعة الجمل استنطاقاً فقهياً، من خلال خطابات ومراسلات وتوجيهات أم المؤمنين

---

(١) د. صلاح يعقوب، العلمانيون والقرآن دراسة موضوعية، ص ٦١٣.

(٢) د. محمد القضاة، الولاية العامة للمرأة في الفقه الإسلامي، ص ١١٦.

(٣) وهو: جاويد جمال دسكوي في كتابه «حكومة المرأة في الإسلام»، ص ٣٩ (أُردو). وعدّ رأيه في جواز تولي المرأة الولاية العامة من الآراء الفقهية الشاذة، وأدرجه ضمن جمع من الفقهاء والموافقين له انظر: ص ١٤٠، هامش (١) من كتاب حافظ محمد أنور، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي.

(٤) المصدر السابق، ص ١٤٥ - ١٤٨.

(٥) وهي دراسة محمد مهدي الحجوري، المرأة بين الشرع والقانون، دار الكتاب، المغرب، بلا بيانات أخرى.

(٦) وهي دراسة ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، دار النفائس، بيروت، ط السادسة، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

عائشة في تلك الواقعة، معتبرين جملة ما صدر عنها أدلة حاسمة في جواز تولي المرأة منصب الخلافة.

والباحث أبوحجير أجاد وأفاد، وأطال النفس في إيراده لاستدلالاتهم، والقيام بتفنيذها علمياً في ثلاث عشرة صفحة مع هوامش مطولة[1].

وسأكتفي بسرد الشبهة المتصلة بموقعة الجمل بما خطه العلماني (الماركسي) نصر حامد أبوزيد لعدة أسباب، أولا، لأنه يوردها في سياق المنهج العلماني الجديد في الترويج لعلمانية النظام الإسلامي، من خلال توظيف نصوصه الشرعية. وثانيا، لأنه امتاز عن غيره في اللعب على وتر اختلاف العلماء، قافزاً إلى تحدي الشرعيين حاصراً إياهم - كما توهم - بين أمرين، إما أن تكون عائشة خاطئة في خروجها في موقعة الجمل، ومن ثم تكونون اجترأتُم على أم المؤمنين وحبيبة الرسول ﷺ، وإما أن تكون مشاركة المرأة في العمل السياسي العام جائزة بما في ذلك توليها الولايات العامة، فكيف عرض نصر أبوزيد هذه الشبهة؟

إنه استثمر الخلاف بين الشيخ محمد ناصر الألباني والكاتب فهمي هويدي، فالألباني في تعليقه على كتاب «نداء للجنس اللطيف» لمحمد رشيد رضا، علق على الفصل الذي خصه رشيد رضا للحديث عن «مشاركة النساء للرجال في الشعائر الدينية والأعمال الاجتماعية والسياسية». فلم يرتض الألباني هذا العنوان، فقال في الهامش «هذا الإطلاق لا يخفى ما فيه، بل هو باطل لمنافاته لعموم آية ﴿وقرن في بيوتكن﴾[2]، وما كان عليه نساء السلف من عدم التدخل في السياسة»[3].

وفهمي هويدي يرد على الألباني بأن الآية خاصة بنساء النبي[4] ﷺ.

---

(١) انظر: كتابه، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص ١٣٨ - ١٥١. ويؤخذ على الباحث، اعتماده على كتاب «الإمامة والسياسة» لابن قتيبة، في نقل بعض الروايات التي تخص أم المؤمنين عائشة، والتحقيق عدم صحة نسبة الكتاب إلى ابن قتيبة، للأدلة الكثيرة التي ينطق بها النقد الداخلي لنص الكتاب.انظر: شاكر مصطفى، التاريخ والمؤرخون، جـ١، ص٢٤١، دار العلم للملايين، بيروت، ط الثانية، ١٩٧٩م. ووقع في الخطأ ذاته عند الحديث عن خروج عائشة لوقعة الجمل، أبوالأعلى المودودي في كتابه «تدوين الدستور الإسلامي»، ص ٧٤، ومحمد القضاة في كتابه «الولاية العامة في الفقه الإسلامي»، ص ١١٨، ناقلا عن المودودي.

(٢) سورة الأحزاب، الآية ٣٣.

(٣) محمد رشيد رضا، نداء للجنس اللطيف، ص ١١، بتعليق الألباني.

(٤) فهمي هويدي، تطبيع علاقة المرأة بالمجتمع، جريدة الأهرام، ٩ يوليو، ١٩٩٦. وقول الألباني هو الذي عليه جمهور المفسرين من أن الحكم عام غير مختص بنساء النبي ﷺ، يقول القرطبي: «معنى هذه الآية الأمر بلزوم البيت، وإن كان الخطاب لنساء النبي ﷺ، فقد دخل غيرهن فيه بالمعنى، هذا لو لم يرد دليل يخص جميع النساء، كيف والشريعة طافحة بلزوم النساء في البيوت، والكف عن الخروج منها إلا لضرورة...»، الجامع لأحكام القرآن، جـ ١٤، ص ١٧٩.

وقال الآلوسي: «والمراد على جميع القراءات أمرهن - رضي الله عنهن - بملازمة البيوت وهو أمر مطلوب من سائر النساء»، جـ ٢٢، ص ٦. وسياق الآيات في خطاب أمهات المؤمنين يدل على أن معانيها تتعداهن إلى نساء المؤمنين لأنها تأمرهن بتمثل جملة من الأخلاق العامة التي تخص كل مسلمة، كعدم التبرج والخضوع في القول مع الأجنبي والتزام العبادات، الصلاة، الصوم، وطاعة الله ورسوله، وهذه أحكام عامة، فالخروج من البيت لغير حاجة أمر إلهي لسائر النساء.

ويعلق أبوزيد على هذا الخلاف فيقول: «نجد أن كلا من «هويدي» و«الألباني» يستخدمان «شواهد التاريخ» لتعزيز تأويلهما، فيلجأ الثاني إلى نفي مشاركة المرأة في الحياة السياسية، بينما يؤكد الأول عكس ذلك. ولا شك أن الواقع التاريخي، خاصة في موقعة «الجمل»، بين «علي بن أبي طالب» من جهة، وبين كل من «طلحة» و«الزبير» والسيدة «عائشة» من جهة أخرى، يؤكد مشاركة المرأة في الصراع السياسي. لكن السؤال الغائب في تأويل «هويدي»: ألا يعد خروج «عائشة» للحرب ضد «علي» خروجاً على الأمر القرآني بالقرار في البيوت، سواء كان الحكم بالقرار في البيوت خاصاً بنساء النبي أو كان عاماً على كل النساء؟! ولعل هذا الخروج يكون أشد «مخالفة» للأمر الإلهي إذا كان الأمر خاصاً. أم ترى فهمت السيدة عائشة أن الأمر بالقرار في البيوت - دون غيره من الأوامر بالطبع - مؤقت بحياة النبي، أي أنه «خاص» بالمعنى الزمني وليس بالمعنى الاجتماعي؟ تضعنا محاولة الإجابة عن السؤال أمام أحد احتمالين: احتمال أن الأمر «مؤقت»، واحتمال ارتكاب السيدة «عائشة» لخطيئة «الخروج» دينياً وليس سياسياً فقط. وفي أي من الاحتمالين تكمن أزمة التأويل والتأويل المضاد معاً، وهي أزمة مصدرها - كما سنحلل فيما يلي - التعامل مع القرآن بوصفه نصاً مفارقاً لتاريخه وللواقع الذي أنشأه مفارقة مطلقة»[1].

الهدف النهائي الذي يرمي أبوزيد إلى الوصول إليه من هذه المناقشة، ومن توهمه في أنه يحاصر الشرعيين بهذين الاحتمالين، هو ما ختم به كلامه من التأكيد على أن النص القرآني نص ليس مفارقاً للواقع الذي أنشأه والظروف التاريخية التي وجد فيها[2].

وسيخيب ظن أبوزيد في صحة الاحتمالين وجدواهما في إلزام مخالفيه، فإن فهم الاحتمالين لا يكون بانفصالهما عن بعضهما.

فهو يرى بأن ترجيح العلماء بأن الحكم في الإقرار في البيوت - سواء كان لأمهات المؤمنين أو لعامة النساء - حكماً أبدياً وليس مؤقتاً، يوقعهم في حرج كبير جداً، ألا وهو إلزامهم بتخطئة أم المؤمنين عائشة وحبيبة رسول الله ﷺ.

وهذا الإلزام الأخير المحرج لنا حسب التحدي الفاشل لأبوزيد، دليل على التصور الشائه لموقف المسلمين من الصحابة، فمن قال إن المسلمين يقولون بعصمة غير الأنبياء؟ فالعلمانيون

(١) نصر حامد أبوزيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ص ١٩٨.

(٢) أبوزيد، يحتاط في المفردات التي يستخدمها، ومن ثم يعدل عن الإصطلاحات الماركسية المألوفة والحرفية إلى الصياغات الجديدة المخففة والمطاطة، ولكن المؤدى واحد. وانظر: محمد عمارة في كتابه «التفسير الماركسي للإسلام»، ود. صلاح يعقوب، في كتابه «العلمانيون والقرآن»، فقد جمعا نصوص أبوزيد حول واقعية وتاريخية النص القرآني وفنداها بعد بيان مراداته منها من خلال عرضها في سياقاتها الكاملة.

يخلطون بين قول المسلمين بعدالة الصحابة ومعرفة حقهم علينا، وفضلهم الذي يقره الدين ويشهد له التاريخ وكل منصف، وبين عصمتهم من الأخطاء. إن الاحترام العميق لهم لا يعني التقديس كما يروج العلمانيون ذلك.

وسنهدم دعوى أبوزيد والذين استدلوا بموقعة الجمل على جواز تولي المرأة منصب الخلافة، من خلال مناقشتهم بالإجابة عن السؤال المحوري التالي.

■ هل أخطأت عائشة؟

آثرت مناقشة دعواهم بجعل هذا المحور هو الأصل في الرد عليهم، لبيان مدى تهافت التحدي العلماني الذي توهم صاحبه – أبوزيد – أنه يحصرنا بطرحه في مثلث قاتل، مبينين أن أم المؤمنين عائشة، أخطأت في اجتهادها في النصوص الشرعية وباعترافها هي، ثم باعتراض الصحابة عليها، ثم بتأصيل الفقهاء لهذا المعنى وما فيه من دلالة، ثم بأقوال بعض المعاصرين، لكي نلجم أفواه المغرضين.

وقبل سرد تلك الاعترافات، نقدم هذه النصوص النبوية التي تؤكد خطأ عائشة في اجتهادها، وهي نصوص لا يُشير إليها أكثر المؤيدين تولي المرأة منصب الخلافة عند استدلالهم بواقعة الجمل.

عن قيس بن أبي حازم قال: لما أقبلت عائشة فنزلت ببعض مياه بني عامر ليلا، فنبحت عليها الكلاب. فقالت: أي ماء هذا؟ قالوا: ماء الحَوْأَب. قالت. ما أظُنُّني إلا أنني راجعة، فقال بعض من كان معها: بل تقدمين فيراكِ المسلمون، فيصلح الله ذات بينهم. قالت: إن رسول الله ﷺ قال ذات يوم: «كيف بإحداكن تنبح عليها كلاب الحوأب[1]»[2].

وعن عبدالله بن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «أيتكُنَّ صاحِبةُ الجَمَلِ الأدْبَب، يُقْتَل حولها قَتْلَى كثير وتنجو بعدما كادتْ»[3].

وأخرج أحمد والبزار بسند حسنه الحافظ ابن حجر من حديث أبي رافع أن رسول الله ﷺ قال لعلي بن أبي طالب: «إنه سيكون بينك وبين عائشة أمر، قال: فأنا أشقاهم يا رسول

---

(١) الحوأب: من مياه العرب على طريق البصرة، انظر معجم البلدان.

(٢) رواه أحمد في المسند: جـ ٦/ص٥٢، ٩٧، وأورده الحافظ في «الفتح» جـ١٣، ص ٥٩، وقال: «أخرج هذا أحمد وأبويعلي، والبزار، وصححه ابن حيان والحاكم، وسنده على شرط الصحيح، وقال الذهبي في سير أعلام النبلاء، هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجوه، وقال ابن كثير في البداية، جـ ٦، ص ٢١٢، بعد أن ذكره من طريق الإمام أحمد: وهذا إسناد على شرط الصحيحين وأخرجوه.

(٣) قال الحافظ في الفتح، جـ ١٣، ص ٥٩ «رواه البزار ورجاله ثقاتٌ. وقال محقق سير أعلام النبلاء، جـ ٢، ص ١٩٨، وهذا سند صحيح، ولا يُعبأ بقول من طعن فيه، ووهاه، ونفى أن يكون النبي ﷺ قاله مستندا إلى شبهة واهية لا تثبت على النقد، فقد حكم بصحته غير واحد من جهابذة المحدثين ونقاده، وهم القدوة في هذا الباب والمعول عليهم فيه.

الله؟ قال: لا ولكن إذا كان ذلك فارددها إلى مأمنها»[1]. فكلمة أرددها إلى مأمنها، فيها دلالة على عدم رضا النبي - ﷺ - بخروج عائشة رضي الله عنها ومقاتلتها عليا[2]، وبنفيه أن يكون علي أشقاهم تصويباً لموقفه وأنه على الحق.

■ ندم عائشة:

أخرج الطبراني من طريق محمد بن قيس قال: ذكر لعائشة يوم الجمل قالت: والناس يقولون يوم الجمل؟ قالوا: نعم. قالت: وددتُ أني جلست كما جلس غيري فكان أحب إلي من أن أكون ولدت من رسول الله ﷺ عشرة كلهم مثل عبدالرحمن[3] بن الحارث بن هشام»[4].

ومما يدل على ندمها وتخطئتها لفعلها، شكواها لعبدالله بن عمر فقالت: مالك يا أبا عبدالرحمن لم تنهني عن الخروج؟ فقال ابن عمر: رأيت أن رجلاً قد غلب أمرك - يعني ابن الزبير - ولم أرك تخالفينه، فقالت: لو نهيتني لم أخرج[5].

وكانت رضي الله عنها، إذا قرأت قوله تعالى: ﴿وقرنَ في بيوتكن﴾[6] بكت حتى ابتل خمارها[7].

وكانت تقول حين حضرتها الوفاة: ياليتني لم أُخلق، ياالتيني كنتُ شجرة، أسبّح وأقضي ما عليّ. وكانت تقول: يا ليتني كنتُ شجرة، يا ليتني كنت حجراً، يا ليتني كنتُ مدرة[8].

وقد أوصت ألا تدفن مع الرسول ﷺ، بل مع غيرها من أزواج النبي ﷺ، في البقيع، «عن عائشة رضي الله عنها أنها أوصت عبدالله بن الزبير رضي الله عنه: لا تدفني معهم، وادفني مع صواحبي بالبقيع، لا ازكَّى به أبداً»[9]. وفي رواية «فإني أكره أن أُزكّى»[10].

وفي رواية للحاكم «قالت عائشة وكانت تحدث نفسها أن تدفن في بيتها مع رسول الله ﷺ

---

(١) قال الهيثمي: «رواه أحمد، والبزار، والطبراني، ورجاله ثقات»، مجمع الزوائد، جـ ٧، ص ٢٣٤، وأحمد في المسند، جـ ٦، ص ٣٩٣، وانظر فتح الباري، جـ ١٣، ص ٥٩.

(٢) د. محمد القضاة، الولاية العامة للمرأة في الفقه الإسلامي، ص ١١٧.

(٣) هو الحارث بن هشام بن المغيرة المخزومي القرشي أبوعبدالرحمن، صحابي كان شريفاً في الجاهلية، شهد بدراً مع المشركين وانهزم، وأسلم يوم الفتح، خرج في عهد عمر مجاهداً إلى الشام، وما زال مجاهداً إلى أن مات في طاعون عمواس بالشام سنة ١٨هـ، وانتهت إليه سيادة بني مخزوم وهو أخو أبوجهل، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ ٤، ص ٤١٩.

(٤) قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري، ج ١٣، ص ٥٥، وفي سنده أبومعشر نجيح المدني وفيه ضعف»، ورواه الحاكم في المستدرك، جـ ٣، ص ١١٩ وصححه بلفظ: قالت «وددتُ أني كنتُ ثكلت عشرة مثل الحارث بن هشام وأني لم أسر مسيري مع ابن الزبير».

(٥) الزيلعي، نصّب الراية، جـ ٤، ص ٧٠، وسير أعلام النبلاء، جـ ٢، ص ١٩٣.

(٦) سورة الأحزاب، الآية (٣٣).

(٧) ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ ٨، ص ٨١.

(٨) المصدر السابق، جـ ٨، ص ٧٣ - ٧٤.

(٩) رواه البخاري، كتاب الجنائز، باب ما جاء في قبر النبي ﷺ وأبي بكر وعمر، حديث رقم (١٣٩١).

(١٠) رواه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما ذكر النبي ﷺ وحض على اتفاق أهل العلم، برقم (٧٣٢٧).

وأبي بكر، فقالت: إني أحدثتُ بعد رسول الله ﷺ حدثاً، ادفنوني مع أزواجه، فدُفنت بالبقيع»[1].

-إنكار الصحابة عليها:

إن تخطئة أم المؤمنين في موقفها في واقعة الجمل كان عن اجتهاد منها، لم يقرها عليه كثير من الصحابة.

من ذلك ما رواه الطبراني بسند صحيح عن أبي يزيد المديني قال: قال عمار بن ياسر لعائشة لما فرغوا من الجمل: «ما أبعد هذا المسير من العهد الذي عهد إليكن - يشير إلى قوله تعالى ﴿وقرن في بيوتكن﴾[2]، فقالت: أبو اليقظان؟ قال: نعم، قالت: «والله إنك ما علمت لقوال بالحق، قال: الحمد لله الذي قضى لي على لسانك»[3].

وروى البخاري عن عبدالله الأسدي قال: «لما سارَ طلحة والزبير وعائشة إلى البصرة، بعث عليٌّ عمار بن ياسر وحسن بن علي فقدما علينا بالكوفة فصعد المنبر، فكان الحسن بن علي فوق المنبر في أعلاه وقام عمار أسفل من الحسن فاجتمعنا إليه، فسمعت عماراً يقول: إن عائشة قد سارت إلى البصرة، والله إنها لزوجة نبيكم ﷺ في الدنيا والآخرة، ولكن الله تبارك وتعالى ابتلاكم ليعلم إياه تطيعون أم هي»[4].

قال ابن حجر «ومراد عمار بذلك أن الصواب في تلك القصة كان مع علي، وأن عائشة مع ذلك لم تخرج بذلك عن الإسلام ولا أن تكون زوجة النبي ﷺ في الجنة. فكان ذلك يعد من إنصاف عمار وشدة ورعه وتحريه قول الحق»[5]. وفي قول عمار رد على غلاة المبتدعة من الفرق التي تقع في أم المؤمنين ذماً أو تكفيراً، ورد على العلمانيين المعاصرين الذين توهموا أن الأمة قد فاتها تقويم موقعة الجمل، وأن الحق كان مع علي بن أبي طالب كما قرر ابن حجر وغيره.

ولما سار علي إلى البصرة، دخل على أم سلمة زوج النبي ﷺ يودعها فقالت: «سر في حفظ

---

(١) رواه الحاكم في المستدرك، جـ ٤، ص ٦، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

(٢) سورة الأحزاب، الآية (٣٣).

(٣) ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، جـ ١٣، ص ٦٣.

(٤) رواه البخاري، كتاب الفتن، باب ١٨، حديث رقم (٧١٠٠).

(٥) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، جـ ١٣، ص ٦٣.

الله وفي كنفه، فوالله إنك لعلى الحق، والحق معك، ولولا أني أكره أن أعصي الله ورسوله، فإنه أمرنا ﷺ أن نقر في بيوتنا لسرتُ معك، ولكنْ والله لأرسلن معك من هو أفضل عندي وأعز عليّ من نفسي ابني عمر»[1].

وها هو زيد بن صوحان تدعوه عائشة رضي الله عنها «إلى نصرتها والقيام معها فإن لم يجئ فليكف يده وليلزم منزله، أي لا يكون عليها ولا لها، فقال: أنا في نصرتك ما دمت في منزلك، وأبى أن يطيعها في ذلك، وقال: رحم الله أم المؤمنين أمرها الله أن تلزم بيتها وأمرنا أن نقاتل، فخرجت من منزلها وأمرتنا بلزوم بيوتنا التي كانت هي أحق بذلك منا»[2].

■ تخطئة أهل العلم لموقف عائشة:

لو كان للعلمانيين أدنى اطلاع على مصادر المعرفة التاريخية والحديثية والفقهية والعقدية، لما أقبلوا على ذلك الاستدلال الضعيف والمحسوم سلفاً في عدم سلامة موقف أم المؤمنين عائشة في خروجها الذي تسبب في وقعة الجمل. وكذا بعض التوفيقيين وكل باحث وإن كان سليم المقاصد، عول على تلك القصة في تجويز تولي المرأة الولاية العامة.

قال ابن العربي: «وقال علماؤنا رحمة الله عليهم: إن عائشة كانت نذرت الحج قبل الفتنة، فلم تر التخلف عن نذرها، ولو خرجَتْ عن تلك الثائرة لكان ذلك صواباً لها»[3].

وقال البغدادي: «أجمع أصحابنا أن عليا - رضي الله عنه - كان مصيباً في قتال أصحاب الجمل... وقالوا في الذين قاتلوه بالبصرة إنهم كانوا على الخطأ، وقالوا في عائشة وفي طلحة والزبير أنهم أخطأوا ولم يفسقوا، لأن عائشة قصدت الإصلاح بين الفريقين، فغلبها بنو ضبّه وبنو الأزد على رأيها، فقاتلوا علياً فهم الذين فسقوا دونها. وأما الزبير، فإنه لما كلّمه عليّ يوم الجمل، عرف أنه على الحق فترك قتاله وهرب من المعركة راجعاً، فأدركه عمرو بن جُرْمُوز بوادي السباع فقتله، وحمل رأسه إلى عليّ، فبشره عليّ بالنار. وأما طلحة، فإنه لما رأى القتال بين الفريقين هم بالرجوع إلى مكة فرماه مروان بن الحكم بسهم فقتله.[4].

---

(١) رواه الحاكم في المستدرك، جـ ٣، ص ١١٩، وصححه الحاكم وقال على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ ٧، ص ٢٣٤، وانظر: بتفصيل أكثر الكامل في التاريخ لابن الأثير، جـ ٣، ص ٢١٦.

(٣) ابن العربي، أحكام القرآن، جـ ٣، ص ١٥٣٦.

(٤) البغدادي، كتاب أصول الدين ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠ دار الكتب العلمية، بيروت، ط الثالثة، ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١م

وقال الذهبي: «ولا ريب أن عائشة ندمت ندامة كلية على مسيرها إلى البصرة وحضورها يوم الجمل، وما ظنَّت أن الأمر يبلغ ما بلغ»[١].

ويعقد العلامة السيد سليمان الندوي، فصلاً بعنوان «تأسف عائشة رضي الله عنها على خطئها الاجتهادي». يبدأه بقوله: «وكانت تتأسف طول عمرها على ما صدر منها من الخطأ الاجتهادي في اختيارها المنهج الإصلاحي»[٢].

ويقول الشيخ علي الطنطاوي، تحت عنوان «معلمة الرجال»: «ولكنها لما جاوزت حدها وخالفت طبعها، ودخلت غمار السياسة، التي يطالب بعض النساء اليوم بخوض غمارها، لا أقول لكم ماذا صنعت، ولكن سلوا رحاب البصرة، كم حوى بطنها من جثث؟ سلوا الجمل المشؤوم، كم سال على جنباته من دم؟ سلوا تلك الأرواح فيم أزهقت؟ سلوا تلك الضحايا فيم ذهبت؟

أنا لا أتهم السيدة عائشة بأنها هي المسؤولة قضائيا عن هذه الأرواح، ومن أنا حتى أتهم أم المؤمنين؟ بل أقول إنها باشتغالها بما لم يخلقها الله له، ولا يدعوها الإسلام إليه، جرَّت هذا كله. ونحن حين نكره للمرأة السياسة، لا نريد أن نستأثر دونها بمتعها، ولا أن ننفرد بخيراتها، بل نريد أن ننزهها عن أوضارها، ونبعدها عن نارها»[٣].

لكأن الشيخ الطنطاوي قرأ تحدي أبوزيد للتو وأجاب عليه مباشرة بلا أي حرج، سائراً على خطى الأسلاف الذين لم يقرأ لهم العلمانيون الكبار، أو قرأوا ولكنهم آثروا إخفاء الحقيقة إمعنا في الإصرار على الباطل.

وبناء على ما سبق تقريره من ورود نصوص حديثية تنهى عائشة عن الخروج وتدعوها إلى العودة إلى مأمنها، وإعلان أم المؤمنين ندمها وتأسفها على موقفها وعتب الصحابة عليها وعدم موافقتهم لها، وتصويبهم لعلي وحزبه في وقعة الجمل، وتصريح العلماء بأن عائشة جانبت الصواب في اجتهادها... هذا التصور الواضح لقصة خروج عائشة، يبطل قول الذين اتخذوا من فعل عائشة دليلاً شرعياً على جواز تولي المرأة الولايات العامة سواء الولاية العظمى، أو قيادة الجيوش، ومن ثم حصر العلماء والمجتهدون فهم الحدث وملابساته، بأن أم

---

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ ٢ ص ١٧٧

(٢) سليمان الندوي، سيرة السيدة عائشة ام المؤمنين، عربه وحققه وخرّج أحاديثه، محمد رحمه الله حافظ الندوي، ص ١٨٩ دار القلم، دمشق، ط الاولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣م

(٣) علي الطنطاوي، رجال من التاريخ، ص ٣٥، دار المنارة، جدة، ط السابعة، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م

المؤمنين خرجت طلباً لمعاقبة قتلة عثمان بن عفان رضي الله عنه ثم لإصلاح ذات البين عندما تأزمت الأمور.

قال ابن العربي: «وأما خروجها إلى حرب الجمل فما خرجت لحرب، ولكن تعلق الناس بها، وشكوا إليها ما صاروا إليه من الفتنة، وتهارج الناس، ورجوا بركتها في الإصلاح، وطمعوا في الاستحياء منها إذا وقفت إلى الخلق، وظنت هي ذلك، فخرجت مقتدية بالله في قوله: ﴿لاخَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾[1]، وبقوله[2]: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾[3].

ويبطل ابن حزم كل دلالة يمكن أن يتشبث بها أحد على أن المسلمين بايعوا أم المؤمنين على الإمامة، أو أنها وأتباعها أبطلوا إمامة علي رضي الله عنه.

قال: «وأما أم المؤمنين والزبير وطلحة - رضي الله عنهم - ومن كان معها فما أبطلوا إمامة علي قط، ولا طعنوا فيها، ولا ذكروا فيه جرحة تحط عن الإمامة، ولا أحدثوا إمامة أخرى، ولا جددوا بيعة لغيره، هذا ما لا يقدر أن يدعيه أحد بوجه من الوجوه... فقد صحَّ صحة ضرورية لا إشكال فيها أنهم لم يمضوا إلى البصرة لحرب علي ولا خلافاً عليه ولا نقضاً لبيعته... إنما نهضوا لسدٍّ الفتق الحادث من قتل أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه ظلما»[4].

ويجيب الدكتور مصطفى السباعي على شبهة المستندين إلى قصة عائشة بأنها تأولت فأخطأت، ثم تابت واستغفرت، وعليه «فلا يمكن إذن أن يتخذ عملها هذا دليلا على اشتغال المرأة المسلمة بالسياسة في تلك العصور، كما يزعم بعض المتهورين، لأنها حادثة فردية أدركت منها عائشة خطأها»[5].

وبمثل ما سبق أفتت لجنة علماء الفتوى بالأزهر معتبرين إيراد قصة عائشة على وجه الاستدلال في جواز توليها الولايات العامة (ليس فيه إنصاف للحقيقة والتاريخ)[6].

---

(١) سورة النساء، الآية (١١٤)

(٢) سورة الحجرات، الآية (٩)

(٣) ابن العربي، أحكام القرآن جـ ٣ ص ١٥٣٦

(٤) ابن حزم، الفصل في الملل والنحل جـ ٤ ص ٢٣٨، دار الجيل بيروت، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م

(٥) مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ص ١٢٢

(٦) انظر: مجيد أبو حجير، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص ١٤١

المبحث الخامس: طبيعة المرأة ومكانتها

المطلب الأول: موقف العلمانيين من طبيعة المرأة التكوينية

المطلب الثاني: موقف التوفيقيين من طبيعة المرأة التكوينية

المطلب الثالث: الرد العلمي... الفروق البيولوجية بين الجنسين

المطلب الأول: موقف العلمانيين من طبيعة المرأة

موقف العلمانيين

في معرض حديثهم عن المساواة بين الجنسين، يحرص العلمانيون على اسقاط وتهميش أثر الفروق التكوينية بينهما. وغالبا ما تأتي آراؤهم في هذه المسألة وهم يناقشون كتابات المفكرين الإسلاميين الذين يقرون الفروق النفسية والعقلية والجسمية بين الجنسين، ويؤكدون أن لهذا التمايز الفطري أثرا كبيرا في فهم تقسيم الواجبات والأدوار التي رسمتها الشريعة لكل من الجنسين. فبينما تقر الشريعة التساوي بين الناس (إناثا وذكورا) في الكرامة الانسانية، فإنها لا تغفل التنوع والتفاوت في الخصائص والملكات والقدرات لكل منهما.

وهذا التفاوت جبري تكويني، لا دخل فيه للكسب والاختيار والإرادة الحرة، فكل منهما قوي في ملكته، والافضل من وظف هذه المواهب في مجالها الذي أمر الله به. وبهذا التنوع والتفاوت تتكشف يوما بعد يوم آيات الله في الآفاق وفي الأنفس. وإن لكل من الذكر والأنثى وظيفة حياتية تناسبه وليحصل التكامل في حركة الحياة ويؤدي المكلف دوره الذي من أجله خلق.

العلمانيون لا يقنعون بهذه القسمة التكوينية وما يترتب عليها من توزيع عادل للحقوق والواجبات، فنوال السعداوي ترى أن علوم البيولوجيا شاركت في تعميق الفروق بين الرجل والمرأة[1]. وتعد ذلك نزعة ذكورية متحيزة ضد النساء.

ويعجب الانسان من نوال السعداوي وهي طبيبة شرّحت جسد الإنسان دراسة وعلاجا، كيف تُمعن في العناد لدرجة اسقاط البدهيات لدى عامة الناس فتقول: «أثبتت علوم البيولوجيا والفسيولوجيا والتشريح كذب الافتراضات والنظريات التي تفرق بين الرجل والمرأة جسدا ونفسا وعقلا» [2]، وتتجاوز السعداوي الحياد أو الوقوف عند حد التكافؤ بين تكوين الجنسين فتتحيز للمرأة على حساب الحقيقة وتخرج حتى على دعواها العلمانية

---

١ ٤

٥

للمساواة المطلقة، فتقول: «الذي يتفق عليه معظم العلماء المحدثين الان هو أنه فيما يختص بالإنسان فليس هناك جنس يعتبر أسمى من الجنس الآخر، وأنه إذا افترض وكان هناك جنس أسمى من جنس، فإن الجنس الأسمى ليس هو الجنس الذكري بالتأكيد، وإنما قد يكون هو الجنس الأنثوي بسبب الحقائق البيولوجية والفسيولوجية...» [1].

فالقارئ لا يحتاج الى كثير تأمل في كلام الطبيبة ليكتشف التناقض في ما توصلت اليه من استنتاجات حول الفروق البيولوجية بين الجنسين، فبينما تقرر ان العلوم تكذب هذه الفروق تقفز الى نتيجة مضادة في ترجيح سمو جنس النساء على الرجال معتمدة على العلوم نفسها وزيادة، ومغفلة اعترافها أن معظم العلماء يساوون بين الجنسين في التكوين! وبهذا تكون هدمت المبادئ التي دافعت عنها. وأفصحت عن ميول تعصبية ضد الرجال، وهذا كثير في كتاباتها، مما جعل بعض العلمانيين[2] يعتبرها من أصحاب الشعارات الخرافية لجعلها «المرأة هي الأصل»[3]. وجورج طرابيشي يجعل منها «أنثى ضد الأنوثة»[4] من خلال تحليله لرواياتها.

إن وصفنا للسعداوي بأنها صاحبة ميول تعصبية ضد الرجال، لم يكن استنتاجا بعيدا عن مضامين كتاباتها، بل هو الانطباع العام الذي يخرج به الدارس المنصف أيا كانت منطلقاته الفكرية واتجاهاته الانتمائية. ولعل أفضل دليل يقدم لتأكيد هذه الانطباعات هو اعترافات نوال السعداوي في ذكرياتها التي تزيل كل لبس فهي تصف مشاعرها وهي طفلة أمام كراسة المدرسة فتقول: «كنتُ طفلة، وبدا لي الاسم غريبا خاصة اسم جدي والد أبي، هذا الرجل الغريب الذي مات قبل أن أولد، لماذا يكون اسمه جزءا من اسمي؟! شطبت اسمه بالقلم وكتبت اسم أمي الى جوار اسمي»[5]. وتنتقل من شعور الاستغراب من اسم جدها الى حالة الكراهية النفسية «منذ الطفولة وأنا أكره اسم جدي الملتصق باسمي دائما»[6]، وحاصل تصورها عن الجد من حياتها يتلخص في قولها «... لكن رجلا غريبا تزوج جدتي ومات قبل أن أولد وضع اسمه على كياني!»[7] إذا كان هذا موقفها من جدها، فإن من السهولة أن يفهم

---

(١) المرجع نفسه ص ٨٥.

(٢) ليل أحـ د ليل، المرأة العربية وقـ ايا الـ يير. دار الـ ليعة، بيروت، ط الثالثة ١٩٨٥ ص١٩.

( ) المرجع نفسه ص ٢. اشارة الى كـ ابها «المرأة هي الأصل».

(٤) جور طرابيشي، «أنثى د الأنو ة»، دراسة في أد نوال السعداوي في و الـ . ليل النفسي، دار الـ ليعة، بيروت، ط الثانية ١٩٩٥، وأهم ما في الـ ا ، الفـ ل الأ ير، حيث أ بت طرابيشي با حالات والـ فـ ات والمـ ابقات والـ بع، أ نوال السعداوي في نقدها لفرويد وعلـ ا النفس الـ . ليلي وقعت في أ ا فاحشة في الفهم وفي نسبة العلـ ا لى غير اذ ـ ا اتهم العلـ ية وتـ ليد كثير، جعل دارسها يقول ص ٢ ٢ «فنـ نـ هم مؤلفه (المرأة والجنس) بأنها لم تقرأهم وبأنها بنت حـ ها على (القيل والقال) الـ . في». وصد فـ هذه الـ . ابة مـ والفـ قعات الـ . فية، وهل يليـ لا سـ الفهم ولا البـ ث في نـ ريات المعاصرين مـ علـ ا ا نسانيات، بأ تنـ نفسها حـ ا على ترا نا الشرعي المؤسس على علو كل فر مـ فروعها يـ ا لى عـ ر وجهد كبير لاسـ يعابه والـ منه.

(٥، ٦) نوال السعداوي، مذكرات مـ سـ النسا . دار المسـ قبل العربي، القاهرة. ط. الثالثة ١٩٩. ص ١٥٨.

(٧) المرجع نفسه ص ١٦.

القارئ صفات التعميم أو التغليب التي تضفيها السعداوي على الرجال فيما تتناوله من صفات سلبية لدى بعضهم، والتي لا تخلو منها بعض النساء.

ففي الفصل التاسع من كتابها «الرجل والجنس» وتحت عنوان «الرجل والاستعراض الجنسي» تتذكر الكاتبة وهي في العاشرة من عمرها قصة ذاك الرجل الذي يطل من الشرفة في العمارة المواجهة لبيتها وتحكي قصة استعراض هذا الرجل لجهازه التناسلي أمام الناس وبعد أن تنتهي من القصة تستنتج حكما عاما ضد الرجال، فتقول: «وقد يندهش كثير من الناس لتصرف هذا الرجل ويعتبرونه رجلا شاذا فاسد الأخلاق ويستحق العقاب الشديد. والحقيقة غير ذلك، فهذا الرجل ليس هو الوحيد في العالم الذي يريد أن يستعرض ذكورته. إن معظم الرجال يرغبون في استعراض ذكورتهم بدرجات متفاوتة وبوسائل مختلفة»[1].

ويرى الدكتور علي أفرفار أن الدراسات «تثبت خطأ كل تمييز يقوم على أساس بيولوجي»[2]. منتقدا مبالغات العقاد ويصنفه ضمن ذوي أصحاب النزعة الذكورية المتطرفة. ورغم مبالغات العقاد في النتائج التي بناها على التمايز بين المرأة والرجل، وعززها بأدلة حاشدة من علوم فسيولوجية الجنس. إلا أن خصمه العلماني لم يقل لنا ما هي الدراسات البيولوجية التي تثبت خطأ كل تمييز يقوم على أساس بيولوجي!

ويذهب الدكتور عزيز العظمة الى أن «الاحتكام للقيم الدينية في أمور تنظيم الحياة العائلية نوعا من الضمان ضد التحول»[3] ويقصد بالتحول، القيم الجديدة القائمة على الليبرالية وحقوق الإنسان من المنظور الغربي، «وما تستتبعه من نظرة مساواتية الى العلاقات بين الجنسين من التأثير في البنية الحقوقية للمجتمع»[4].

ثم ينتقد الأحكام الشرعية من خلال اسقاطه للبعد التكويني أو الفطري التي اعتبرها الشارع في الأحكام الشرعية فيقول: «الأسس الواهية التي يستند اليها في الكلام على الاختلاف الفطري حول القابلية للعمل، وحول القوامة واستنادها الى ذلك، وقيام اللامساواة في الوراثة على اعتبار النفقة، وحصر الطلاق بالرجل لأنه أصبر من المرأة ولا يسارع الى الطلاق. مما ينافي المعرفة الاجتماعية العامة»[5]

---

(١) نوال السعداوي، الرجل والجنس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط الأولى ١٩٧٦، ص١٥٩.

(٢)- علي أفرفار، صورة المرأة بـ المنظور الديني والشعبي والعلماني. دار الطليعة، بيروت، ط الأولى ١٩٩٦، ص٩٣.

(٣، ٤) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط الثانية ١٩٩٨ ص٢٠٧.

(٥) المرجع نفسه ص ٢٠٧

يلاحظ اعتراضه على الأحكام الشرعية من خلال اسقاطه البعد الفطري، واحالة الموضوع برمته الى المعرفة الاجتماعية متجاوزا أحكام الوحي. ويزداد رأيه وضوحا في قوله «ومازال سائدا الخطاب حول الفروق البيولوجية بين الرجل والمرأة التي تترجم فوراً الى فروق في المقدرة الاجتماعية دون مسوغ غير الرغبة الايديولوجية.

ودونما اعتبار كون الانوثة والذكورة لها تحددات بيئية وتاريخية من مجتمع الى آخر[1]. ويقصد بالرغبة الأيديولوجية المرجعية الشرعية وسيتضح معنا لاحقا الخلط عند العلمانيين بين المحددات البيولوجية والمحددات البيئية والتاريخية. أما حسين عويدات فيعتبر سيد قطب متأثرا بفكر تيار غربي فلسفي حاول أن يبرر ظلم المرأة بالبيولوجيا ويتساءل مستنكرا متحديا «وإذا كان الأمر بيولوجيا فلماذا لا نعتبرها متفوقة على الرجل الذي لا يستطيع الحمل والولادة لتقصيره البيولوجي»[2].

وواضح المنطق الخطابي والصحافي لدى العويدات في تساؤله الذي سننقضه عند مناقشة هذه الرؤية العلمانية الساذجة. ويسجل العويدات آراءه في معارضة أحكام القرآن كالمواريث وغيرها مكررا المنطق العلماني ذاته في هذه المسألة فلا يفوته أن يجعل الأحكام الشرعية الثابتة نسبية مرتبطة بالظروف والزمان والمكان لأن الأحكام تتبدل بتبدل الزمان»[3]. خالطا بين الثوابت والمتغيرات. لأنه يعتبر القرآن اعترف جزئيا بمنزلة المرأة وحقوقها[4] مؤكدا على ظرفية الأحكام اعتمادا على الواقع الاجتماعي والاقتصادي المتغير[5].

أما الدكتور نصر حامد أبوزيد، فإنه تناول الفروق البيولوجية وما يترتب عليها عند القائلين بأثرها على تنوع مهمات الرجال والنساء من خلال تصنيفهم الى ثلاثة اتجاهات، واختار الشيخ محمد الغزالي نموذجا للخطاب الديني، وعباس العقاد ممثلا لخطاب النهضة، وزكي نجيب محمود صورة لازدواج المثقف العقلاني.

ويزعم أبوزيد أن الخطاب الديني يدعي المساواة بين الرجل والمرأة، ويرى أن المساواة عند

---

(١) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، ص٢٨٣، وانظر سلو ا ما ، المرأة العربية وا تمع التقليدي المتخلف، دار ا قيقة، بيروت ط ١٩٧٣، ص٣٢- ٣٤.

(٢) حسين العويدات، المرأة العربية في الدين وا تمع (عر تاريخي)، الاهالي للطباعة والنشر والتو يع، دمشق ط الاولى ١٩٩٦ ص ١٦٢.

(٣) المرجع نفسه ص ١٦٢.

(٤) المرجع نفسه ص ٧٢.

(٥) المرجع نفسه، ص ٧٣.

الدينيين محصورة فقط في «الثواب الأخروي على الطاعة الدينية وخاصة في مجال تأدية الشعائر»[1] ثم يقر بأن هناك «نصوصا أخرى لا تدعم هذه المساواة كالمواريث والشهادات أمام المحاكم والطلاق وتعدد الزوجات»[2]. بعد هذا التمهيد يأتي الى ذكر الغزالي معترضا على رأيه في أن هذه النصوص المختصة بالمواريث والشهادات وغيرها استثناء يؤكد القاعدة، قاعدة المساواة، ليصل الى أصل الخلاف «القضية البيولوجية» فيقول: «لكن الشيخ الغزالي نفسه يعود في سياق آخر ليؤكد أن المساواة المطلقة مستحيلة بين الرجل والمرأة والسياق الذي يؤكد فيه الشيخ الغزالي استحالة المساواة سياق ضرورة تقسيم العمل بين الرجل والمرأة، وتعتمد ضرورة التقسيم تلك على تأكيد الفروق البيولوجية وما ينتج عنها من فروق في القوة الجسدية بجعل الرجل -عضويا- أشد احتمالا للأعمال الشاقة»[3] ويورد أبوزيد نص الغزالي من كتابه «قضايا المرأة» الذي يقول: «بعد هذه التجارب والاستقراءات ان الأفضل للمرأة الوقوف عند حدودها الفطرية، واليأس من نشدان المساواة المطلقة مع الرجال في الكدح المضني وما يعقبه من آلام»[4].

ويرى أبوزيد أن مؤدى كلام الغزالي دعوة الى عدم المساواة يعززها أصحابها اعتمادا على الحقائق البيولوجية والفروق النوعية بين الرجل والمرأة، وهذا برأيه يعد «اختزال المرأة الإنسان في الأنثى»[5].

ويعتقد أبوزيد أن التقدم التكنولوجي يخفف أعباء العمل الشاق على المرأة ويساندها في ذلك تقدم حقوق الإنسان. ويشطب على تقسيم الأدوار بين الزوج والزوجة مهمشا دور المرأة وعملها في المنزل كمهمة حضارية للمرأة، وذلك بناء على الغاء الطبيعة التي جعلت من المرأة جنسا رقيقا، فلا داعي لديه الحديث عن «الجنس اللطيف الذي تتحدد مهمته في تخفيف العناء عن الجنس الخشن وتهيئة المناخ البيئي والأسري الذي يمكنه من ممارسة الحياة والعمل والانتاج»[6] ويدعو أبوزيد الى عدم الانخداع كثيرا بالمقولة الشائعة في الخطاب

(١) د. نصر حامد أبوزيد، دوا ر الخو قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط الأولى ١٩٩٩ ص١٠٦.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة اتها.

(٣) المرجع نفسه ١٠٦ – ١٠٧

(٤) المرجع نفسه ص ١٠٨

(٥) المرجع نفسه ص ١٠٧ – ١٠٨.

(٦) المرجع نسه، ص ١٠٩.

الديني مقولة ان«المرأة نصف المجتمع».. لماذا؟ يعلل «ذلك أن الدلالة المطروحة لهذه المقولة والتي يكشف عنها تحليل الخطاب هي «أن المرأة نصف الرجل» بما أن وظيفتها الأساسية هي خلق الجو الملائم له نفسيا في الداخل ليستطيع ممارسة نشاطه في الخارج»[1].

ينتقل بعد ذلك الى مناقشة العقاد ويرى أن خطابه تحول الى شاهد في نسق الخطاب الديني في تشخيصه لتكوين المرأة المناسب لأداء وظيفتها الحياتية فيعلق عليه «علينا على كل حال أن نضع خطاب العقاد في سياق ارتداد خطاب النهضة ذاته، وانتقاله من مرحلة الفتوة والنضارة إلى مرحلة الخفوت والاحتضار»[2].

لم يتجاوز نقد أبوزيد للعقاد نصف صفحة، مع أنه أكثر احراجا للعلمانيين من الغزالي وغيره من رموز التيار الأصولي على حد تعبيّر مدرسة العلمنة. وذلك لأنه كان خصما للتيار الديني السياسي في حياته الفكرية، وثانيا لأنه يمثل ظاهرة ثقافية موسوعية ومن أبرز أقطاب فكر النهضة، يقر بذلك خصومه وأنصاره.

وثالثا لأن إنتاجه الكتابي عن المرأة غزير، وأدلته التي يحشدها لتعزيز رأيه متنوعة من كل العلوم ويستخدم سلطان الجدل المطول لاقناع الآخر[3].

وأكثر ما أزعج أبوزيد إقرار زكي نجيب محمود «لا بالفروق النوعية بين الرجل والمرأة فقط، بل وتسليمه بالنتائج المترتبة على هذه الفروق اجتماعيا وثقافيا ونفسيا»[4]. ثم ينقل بعض نصوص زكي نجيب محمود الذي يصفه بالعقلانية الوضعية. يقول زكي نجيب «الفروق الظاهرة بين الجنسين ثلاثة: أولها: فروق في شخصيات الأفراد، من حيث هم أفراد، ثانيها: فروق في أساليب التعامل مع المجتمع. ثالثها: فروق في موقف كل من الجنسين في العمل على استمرارية الحياة»[5].

---

(١) دوائر الخوف، ص ١١٠.

(٢) المرجع نفسه ص ١١٢.

(٣) انظر علي افرفار، صورة المرأة بين المنظور الديني والشعبي والعلماني ص٩٢- ٩٥. وكتاب «المرأة في حياة العقاد» دراسة موسعة في (٥٠٠) صفحة للدكتور عبدالحي دياب، دار الشعب، القاهرة ١٩٦٨.

(٤) نصر ابوزيد دوائر الخوف ص ١١٣.

(٥) المرجع نفسه ص ١١٣ – ١١٤.

وبهذا يكون زكي نجيب محمود عند أبوزيد أكثر راديكالية[1] في فهمه للفروق النوعية وبرضاه الاستشهاد بالنصوص القرآنية يكون قد كرّس مرجعية النصوص الدينية.

ويأتي الدكتور برهان زريق ليُقَوِّل العلم ما لم يقل في قضية الفروق بين الجنسين مؤكدا من دون بحث كافي ولا تتبع: «إن كافة الأبحاث العلمية الرصينة التي أجراها علماء البيولوجيا أثبتت عدم وجود هذا التمايز، بل ان مجرد ذلك انتخاب اجتماعي عبر ملايين السنين، وإن كنا لا نعدم وجود (هراء علمي) ساد في القرن التاسع عشر رد هذا التمايز إلى زيادة حجم مخ الرجل على المرأة، ولكن السؤال المطروح: أليس مخ الفيل أكبر من حجم مخ المرأة والرجل»[2].

«لاحظ نبرة التعميم في اطلاق الأحكام كقوله (كافة الأبحاث العلمية الرصينة) ثم لاحظ اعتماده على التخمين لما هو غَيب[3] في إرجاعه للتمايز إلى ملايين السنين والانتخاب الطبيعي، وزاد على هذا التخبط العلمي استهزائه بالرأي الآخر بوصفه (هراء علمي) وختم حججه بالكلام الشعبي الذي لا يرتضيه تلاميذ المراحل الدراسية المبكرة عندما ضرب المثل بحجم مخ الفيل. وسيتبين معنا بعد صفحات كيف أن ما قاله ينطبق على رأيه تمام الانطباق.

وجل اعتماد برهان زريق في معلوماته العتيقة على بحث متواضع للدكتور محمد الرميحي بعنوان (قرن المرأة)[4]. لم يبذل فيه كاتبه الجهد الذي يليق بحساسية وتعقيدات الموضوع.

---

(١) «وهي الجذرية نسبة إلى جذور الشيء. والجذريون أو الراديكاليون هم الذين يريدون تغيير النظام الاجتماعي من جذوره. ويطلق تعبير الراديكالية من الناحية السياسية اليوم على المتطرفين نحو اليسار غالبا، ونحو اليمين أحيانا قليلة. وفي القرن التاسع عشر استخدم اصطلا «الراديكالية الفلسفية» للدلالة على النظرية الفلسفية والسياسية والاقتصادية التي أسسها واعتنقها مجموعة من الكتاب الإ ليز أهمهم بنتام، وجيمس بيل، وجون ستيوارت مل والتي أهم مبادئها: الحرية في كل أشكالها وخصوصاً الحرية التجارية والليقرو الإ ان بالعقل والمنفعية الأخلاقية. ويتضـ من ذلـ كيف أن اللفـ تغير معناه على مر الزمن، حيث أصبـ ا ن يعبر عن أقصى اليار السياسي بعد أن كان يعبر عن مباد الحرية الليبرالية المنتمية إلى أقصى اليمين. إلا أن استخدام هذا التعبير كما هو واضـ ا سبق مختلف من بلدى إلى بلد ومن عصر إلى عصر ومن وضع إلى وضع وقد لا يعني شيـ ا محددا ينطبق على جميع حالات الاستخدام له»، د. عبدالوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، جـ ٢، ص ٧٨٢.

(٢) د. برهان زريق، المرأة في الإسلام قراءة معاصرة، ص ٢١٥، دار كنعان، دمشق، ط ٢٠٠١.

(٣) الإ ان بالغيب ليس متوقف على أصحاب المعتقدات الدينية، وإ ا كما يقول الدكتور جلال أمين أستاذ الاقتصاد في الجامعة الأمريكية بالقاهرة: «معتقدات العلماني مليـ ة بالغيبيات، كالإ ان بحتمية التقدم، هذا الإ ان الذي اقترن بفكرة التنوير منذ البداية، والإ ان بأن من الممكن لـ نسان الوصول إلى الكمال، وبأن العلم سيكشف لـ نسان كل ما كان مجهولاً ويحقق له السيطرة التامة على الطبيعة.. أو بأن الانتصار الاشتراكي حتمي، أو بأن الرأسمالية هي أفضل النظم، أو بأنها نهاية التاريخ.. إلى خر تلـ القائمة التي لا خر لها، لغيبيات الفكر العلماني. انظر: بحثه (حول مفهوم التنوير: نظرة نقدية لتيار أساسي من تيارات الثقافة العربية المعاصرة). ضمن كتاب (قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر). إصدار مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٩م. وانظر كلام العقاد عن المقدسات الشيوعية، كتاب (كانت لنا أيام في صالون العقاد) لأنيس منصور، ص ٢٩٧. وانظر المنهج العلمي لإثبات الغيب، د البوطي في كتابه (من المسؤول عن تخلف المسلمين) تحت عنوان «الغيب والغيبيون»، بحو في القيمة، ص ١٦٠، دار الفارابي، دمشق، ط ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

(٤) د. محمد الرميحي، (قرن المرأة)، مجلة العربي، ص ١٨، عدد (٤٢٢)، عام ١٩٩٤م، إصدار وزارة الإعلام - الكويت.

- تذكير الأنثى:

هل وقفت دعاوى العلمانيين عند إسقاطهم التمايز والفوارق التكوينية بين الجنسين؟ لقد شرحنا في الفصل الأول عند حديثنا عن تطور العلمانية أن العلمانية ليست مفهوماً ناجزاً وحاضراً في الواقع بشكل كلي، وثابت، وإنما هي فكرة متتالية آخذة في التحقق زمانياً وكشفنا عن الوجه الكامن لهذا المفهوم.

وقلنا إن العلمانية الشمولية نزعت من الإنسان إنسانيته، وحولته إلى وسيلة بلا هدف وبلا تاريخ وأنه ابن اللحظة التي يستجيب فيها لعوامل التأثير الكثيرة التي يغلب عليها مخاطبة البعد الغرائزي فيه، من خلال تنميطه ودمجه في قطاع اللذة وقطيعها، فإذا ما جئنا إلى العلمانيين الذين يدعون إلى تجاوز الأطروحات القائلة بضرورة اعتبار الفروق الفردية بين الجنسين، نجد أن الأمر قد أفلت من أيديهم من خلال تصاعد العلمنة على كل الأصعدة، المفاهيم والسلوك، والأماني، والأهداف، تحت مظلة نفي الخصوصية الإنسانية وعدم احترام تنوع الجنس البشري. فما الذي حصل؟ تطورت الدعوة من رفضهم التعويل على اختلاف الجنسين في اختلاف الواجبات وتوزيع الأدوار الاجتماعية، والتهّوين من الفروق التكوينية، إلى تيار غاية في التطرف يدعو إلى تذكير المرأة، لأن المرأة لا ينظر لها من المنظور العلماني الشمولي على أنها إنسان فطري، بل إنسان مادي، طبيعي أي «يتم تسويتها بالرجل أو الإنسان الطبيعي في جميع الوجوه بحيث لا تختلف عنه في أي شيء، دورها لا يختلف عن دوره، فكلاهما إنسان طبيعي/مادي، وما يجمعهما ليس إنسانيتهما المشتركة وإنما ماديتهما المشتركة، فيتم اختزالهما إلى مستوى طبيعي/مادي عام واحد، لا يكترث بذكورة الذكر أو أنوثة الأنثى أو يسوِّي بينهما، فالقانون الطبيعي/المادي العام لا يكترث بالخصوصية أو الثنائية. كما أن العالم متعدد المراكز لا يكترث بأية فروق ظاهرة أو باطنة، فهو عالم سائل لا مركز له، لا يمكن إصدار أحكام على أي شيء. كل هذا يؤدي إلى ظهور الجنس الواحد أو الجنس الوسط بين الجنسين (بالإنجليزية: يوني سكس Unisex)، أي أنه تم رد الواقع إلى عنصر واحد أو مبدأ واحد ينكر أي شكل من أشكال عدم التجانس أو أي تنوع، بل وينكر وجود ثنائية ذكر/أنثى، فالذكر مثل الأنثى والأنثى مثل

الذكر وكلاهما مجرد إنسان طبيعي/مادي. وهكذا تتحول السوبرمان superwoman، عدوة الرجل، إلى سبومان subwoman، ليس لها هوية أنثوية مستقلة، فهي أقل من امرأة، امرأة ناقصة، تبذل قصارى جهدها أن تكون «كاملة» أي متطابقة تماماً مع الرجل»[1].

وعندما تصل المرأة إلى هذا الانتصار الموهوم في تحقيق ذاتها، فإنها تكون امرأة بالاسم، أما من حيث الواقع فهي شيء آخر، إذ أن المرأة المسترجلة المادية، لا تريد بل لا تصلح أن تكون أماً ولا زوجة ولا أُختاً بل ولا حبيبة حتى بالمعنى الغربي، حيث هذا لتحول يجعلها تستبدل أينما الأنماط السائدة في العلاقات الاجتماعية من زواج وتربية أولاد إلى كائن آخر يكتفي بعلاقات شاذة في إشباع الحاجات الجنسية وحتى أَمنية الذرية يمكن الحصول عليها عن طريق (بَنك المني) والتلقيح الصناعي، وتأجير الأرحام.

لم يقف التيار عند هذا الحد، بل انتقل إلى عالم اللغة، من خلال تضخم الانفصال الكامل في الرؤية والأحاسيس بين الرجل والمرأة وإنكار وجود طبيعة بشرية مشتركة، «إذ تذهب هذه الرؤية إلى أن لغة النساء مختلفة تماماً عن لغة الرجال، فهي لغة ملتوية لعوب كجسد المرأة (الجسد مرة أخرى، الجسد دائما، الجسد في البداية والنهاية). ولذا فالتواصل بين الذكر والأنثى ليس ممكناً وإن تم فهو ليس كاملا. ويتم الهجوم على ما يُسمَّى «ذكورة اللغة» والدعوة إلى «تأنيثها». واللغات التي تفضل صيغة التذكير على صيغة التأنيث، لا بد أن يُعاد بناؤها بحيث تستخدم صيغاً محايدة أو صيغاً ذكورية أنثوية. ولذا تُكتب كلمتا «هو» (بالإنجليزية: هيhe) وهي (بالإنجليزية: شي she) على النحو التالي (he /she أو s/he حتى لا يظن أحد أن هناك أي تفضيل للرجل على المرأة. وفي محاولة التفريق الكامل بين الرجل والمرأة وتأنيث اللغة يُعاد كتابة كلمة «نساء women» على النحو التالي: «Womyn» حتى لا تحتوي كلمة نساء بالإنجليزية على كلمة men، أي رجال والعياذ بالله، ولوحظ أن «رجل الثلج» «رجل» ومن ثم

(١) د. عبدالوهاب المسيري، «ما بين حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى: ر ية معرفية»، جـ٢، ص ٩١، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، جامعة الصحوة الإسلامية، الدورة الخامسة (حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام)، رجب ١٤١٩هـ أكتوبر ١٩٩٨م.

تم تعديل اسمه ليصبح بدلا من سنومان snowman إلى «امرأة الثلج» (بالانجليزية: سنوومان). ونفس الشيءsnowhuman) أو حتى «إنسان الثلج» (بالإنجليزية: سنوهيومان snowwoman ينطبق على الكلمات المستخدمة للإشارة إلى الذات الإلهية فيجب الابتعاد عن الإشارة إلى الإله باعتباره ذكراً وأنثى، إذ يجب أن يُشار إليه باعتباره ذكراً وأنثى في ذات الوقت. فُيقال على سبيل المثال «إن الخالق هو الذي/هي التي، وضع/ وضعت...إلخ»، بل ويُشار إليه أحياناً بالمؤنث وحسب، فهو «ملكة الدنيا»، و«سيد الكون». كما أن بعض دعاة حركة التمركز حول الأنثى يستخدمون كلمات لا جنس لها (بالإنجليزية: أن جندرد ungendered) مثل: «فريند friend» (صديق)، و«كومبانيون companion» (رفيق) و«كوكريتور co-creator» (المشارك في الخلق) للإشارة إلى الإله»[1].

وهذا الذي يسميه المسيري لغو الحديث، ضج منه علمانيون ذوو نزعات تعصبية متطرفة ضد الإسلام، يروجون لعلمنة الحياة بكاملها، يقول عزيز العظمة: «وعلينا أن نخرج من كاريكاتير التضاد بين الدولة العلمانية وبين التدين. إن ما دعونا إليه هو فصل الدين عن السياسة، والاستمرار فيما استقرت عليه الحياة العربية العامة من انفصال فعلي (مع تكامل اسمي) بين الدولة والدين، وبين الإدارة والدين، وبين القانون والدين، وبين الثقافة والدين، وبين التربية والدين»[1].

هذا الداعية لاقصاء الدين عن الحياة، هو ذاته الذي يوجه سهام النقد لثمرة العلمانية الشمولية التي ولَّدتْ نزعة التسوية بين الذكورة والانوثة حتى في اللغة، يقول: «أرى ما يحدث في الولايات المتحدة شأنا مضحكا عندما يصار إلى سن قوانين تتعلق بنزع صفة

(١) المصدر نفسه، جـ٣، ص ٨٨ – ٨٩.

(٢) د. عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، دار الطليعة، بيروت، ط الأولى ١٩٩٦م. ويكشف المؤلف أحاسيسه تجاه التراث في ذات الصفحة، فيستنكر على من يفخر بتسمية ابنه عمر تيمناً بعمر بن الخطاب أو عمر بن عبدالعزيز لما لهذه الأسماء من سند معنوي، ثم يقول «ولكن بربك، يشكو عمر بن أبي ربيعة ما الذي يجعلنا نؤثر الديني والسلطوي علي الدنيوي الحر ليس هنا ما يجعلني أفضل الأول والثاني حكما على الثالث: إن الثلاثة جميعاً منا». أقول: هل مرت عليكم رؤية للتراث ورجاله أكثر سذاجة من هذا التعميم وهذه التسوية!! الرجل يقف مع الأسماء ويتر المسميات ويا لها من مشاعر باردة لا يز بين الرجال ما يزه كتابات ومؤرخي الغرب العلماني!!

التأنيث أو التذكير عن بعض العبارات مثل رئيس الجلسة أي تحويل Chair Woman إلى Chair Person ولا أرى في ذلك إلا نوعا من القسر غير الطبيعي للغة. تصور ما سيحدث إن حاولنا تذكير الذبابة والأفعى والعنكبوت توخياً لعدم تحقير المرأة، أو تأنيث إبن آوى أو الصرصار (تجدر الإشارة إلى أن اللفظ العربي القديم للصراصير كان «بنات وردان») توخياً الانتقام منها. ثم إن في نزع الصفة الجنسية عن العبارة نوعاً من الرفض. وهو رفض تحقيري للنعت المؤنث لهذه العبارة. فإن كان ولا بد، لا مانع من أن تترأس الجلسة سيدة تدعى Chair Woman أو السيدة رئيسة الجلسة. المقصود في أميركا هو «موضعة» رئاسة الجلسة، ولكن هذا أمر ممكن إن نزع عن التذكير والتأنيث الحكم التفاضلي. وليس غريباً هذا الأمر في أميركا على كل حال حيث القسر التشريعي أمر مألوف»[1].

كيف غاب عن الدكتور العظمة، الذي يدعوا إلى نزع الحكم التفضيلي عن التذكير والتأنيث لعلاج هذا التصرف، أن دعاة ما بعد الحداثة - أي مرحلة العلمانية الشمولية في أغلظ صورها - وهم دعاة التمركز حول الأنثى يدفعون بإتجاه «وضع «نهاية» لهذا التاريخ وتفكيك هذا العالم الذكوري. وانطلاقاً من هذه الرؤية للتاريخ ينادي دعاة التمركز حول الأنثى بالتجريب الدائم والمستمر ويطرحون برنامجاً «ثوريا» يدعو إلى إعادة صياغة كل شي: التاريخ واللغة والرموز، بل الطبيعة البشرية ذاتها كما تحققت عبر التاريخ، وكما تبدت في مؤسسات تاريخية، وكما تجلت في أعمال فنية، فهذا التحقق والتبدي والتجلي إن هو إلا انحراف عن مسار التاريخ الحقيقي»[2].

إنها نتيجة طبيعية لاتساع دائرة العلمنة في الحياة، التي تجاوزت البشر وانطلقت في طريق ليس له نهاية، لم يسلم منها حتى لفظ الجلالة «الله»، بحجة «الحياد» فيشار إليه، كما ورد

---

(١) د. عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، ص ٢١٢.

(٢) د. عبدالوهاب المسيري، ما بين حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى: رؤية معرفية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، جـ٣، ص ٨٥.

في إحدى ترجمات الإنجيل الأخير، باعتباره ذكراً وأنثى وشيئا. فالإله هو he/she/it. ومن الصعب على المرء أن يقرر هل هذه هي نهاية التمرد وذوبان كل المعاني، أم أن هناك مزيد؟ فالتجريب المنقح في اللغة والتاريخ والعلاقات بين البشر مسألة لا سقف ولا حدود ولا نهاية لها[1].

ولقد سار بعض كتاب العرب الحداثيين على خطى التمرد الصاعد في الغرب على كل شيء بما في ذلك اللغة، فقد ألف الدكتور عبدالله الغذامي الناقد الأدبي كتاباً بعنوان «المرأة واللغة» ينعي فيه على اللغة وتراثنا الأدبي بأنه مصبوغ بصبغة الذكورة، بل والتسلط الذكوري على التاريخ واللغة والشعر، ومن ثم يختار المؤلف الغذامي من مادة كتابه نصاً فيعرضه على ظهر الغلاف الخارجي يقول: «إن طريق المرأة إلى موقع لغوي إبداعي لن يكون إلا عبر المحاولة الواعية، نحو تأسيس قيمة إبداعية للأنوثة تضارع (الفحولة) وتنافسها من خلال كتابة تحمل سمات (الأنوثة) وتقدمها في النص اللغوي لا على أنها (استرجال)، وإنما يوصفها قيمة إبداعية تجعل (الأنوثة) مصطلحاً إبداعياً بازاء مصطلح (الفحولة). هذا السؤال تطرحه الدراسة وتبحث فيه وعنه»[2].

يقول الدكتور مصطفى عبدالواحد الذي نقض كتاب الغذامي السالف، تعليقاً على هذا النص: «هكذا تبدو القضية قضية مصطلح بإزاء مصطلح آخر.. وهي دعوة لظهور سمات (الأنوثة) في اللغة إثباتاً لوجود المرأة اللغوي وأنفةً من سيطرة لغة (الفحولة) وثقافتها(٣).

لقد أبان الدكتور مصطفى عبدالواحد من خلال دراسة وافية في أكثر من ثلاثمئة صفحة، مدى تهافت دعوى الغذامي، وابتدأ بهدم فهمه الخاطئ من أول سطر كتبه الغذامي في مقدمة كتابه مستشهداً ومعلقاً على كلام عبدالحميد الكاتب الذي يقول (خير الكلام ما

---

(١) المصدر نفسه، جـ٣، ص ٩٢.

(٢) د. عبدالله الغذامي، المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط الثانية ١٩٩٧، ثم اتبع كتابه هذا بكتابين الأول «ثقافة الوهم مقاربات حول المرأة والجسد واللغة»، طبعته الأولى ١٩٩٨، ثم كتاب «تأنيث القصيدة والقارئ ا تلف»، ط الأولى ١٩٩٩، نشرتها نفس الدار، بيروت.

(٣) د. مصطفى عبدالواحد، المرأة واللغة الحقيقة والوهم، ص ٣٠، دار إحياء الكتب العربية (فيصل سليم عيسى البابي الحلبي)، بلا بيانات أخرى.

كان لفظه فحلاً ومعناه بكراً)[1].

فالغذامي يفهم فحولة اللفظ بمعنى ذكورته[2]، وقد كشف عبدالواحد مدى أغاليط الغذامي واتهمه بالكسل عن البحث في مفهوم المؤنث والمذكر في اللغة، والكتاب فوق نفاسته وأصالته يكشف عجلة الحداثيين وحماسهم وتقليدهم واستيرادهم لما يأتينا من وراء البحار!!

(١) د. عبدالله الغذامي، المرأة واللغة، ص ٧.

(٢) بينما المراد من هذه اللفظة «الفُحولة» في الشعر في النصوص النقدية: القوة والغلبة والتفوق وليس «الذكورة» المقابلة لـ نوثة. انظر: الشواهد عند مصطفى عبدالواحد في كتابه «المرأة واللغة الحقيقة والوهم»، ص ٤٢ وما بعدها.

المطلب الثاني : موقف التوفيقيين من طبيعة المرأة

موقف المدرسة التوفيقية:

يجب ألا يغيب عن أذهاننا ونحن نتناول مواقف رموز المدرسة التوفيقية من الفوارق التكوينية بين الذكور والإناث، الأوضاع الاجتماعية العامة في المجتمعات الإسلامية والتي طغت فيها الأعراف والتقاليد على كثير من الأحكام الشرعية، وأصبحت في حكم المسلمات، الخروج عليها يعد انتحاراً اجتماعيا. وقد حملت المرأة نصيبا وافرا من الموروثات والقيم المنتقصة لمكانتها وحقوقها. في هذه الظروف كانت أقلام التوفيقيين تكتب.

ومجمل آرائهم لا تخرج عن المعنى العام الذي يتسق مع الفطرة البشرية، والذي تعارفت عليه الإنسانية- قبل بروز نظرية الحقوق الجديدة والتمركز حول الأنثى[1]- من وجود تمايز عام بين الجنسين في التكوين والطباع من حيث الدرجة والنوع لا من حيث أصل التكوين والطباع العامة. ثم يتفاوتون بعد ذلك في الإيجاز والعمق والمبالغة عن هذه الفوارق وما يترتب عليها من تحديد ميادين التفوق لكل منهما والمجال الأسلم والأنسب لحركته في الحياة المنتجة.

الشيخ رفاعة الطهطاوي، رائد المدرسة التوفيقية، كان يعيش ويلحظ اجحاف الرجال في حق النساء، وإمالة ميزان العدالة بتحيزاتهم ضد الزوجات من جهة المعاملة التي تنطلق من مفاهيم خاطئة مما جعله يسخر من الرجال الذين يرون «الحق» للرجل و«الواجب» على المرأة، فيقول رفاعة: «وكثير من الرجال يرى أن له حقا على زوجته، وليس لها عليه حق، وأن جميع ما يفعله معها جميل، وقد وبخ مثل هذا بعضهم بقوله:

له حق وليس عليه حق ... ومهما قال فالحسن الجميل

وقد كان الرسول يرى حقوقا ... عليه لغيره، وهو الرسول»[2]

في ظل هذه المفاهيم التي شبع بها العالم الاسلامي، كان الطهطاوي يعرض قضية «مسواة الذكور والإناث» ليتحدث عن صلة الطبائع بالحقوق والواجبات والأدوار لكل منهما.

رفض الطهطاوي منطق الأعراف الشرقية التي اعتبرت المرأة مخلوقة «لملاذّ الرجل» فحسب، وهو لم ينكر أن المرأة تحقق هذه الملاذ الغريزية فهي من متعلقات الأنوثة لدى المرأة والذكورة لدى الرجل، ثم يقول رأيه في ما نحن بصدده، فالمرأة عنده «فيما عدا هذه الملاذ

(١) د. عبدالوهاب المسيري، «ما بين حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى: رؤية معرفية»، جـ٣، ص ٩١، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، جامعة الصحوة الإسلامية، الدورة الخامسة (حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام)، رجب ١٤١٩هـ/ أكتوبر ١٩٩٨م.

(٢) رفاعة الطهطاوي، «الاعمال الكاملة». ج٢ ص٦٤٠. دراسة وتحقيق د. محمد عمارة. ط بيروت ١٩٧٣م.

مثله- (أي مثل الرجل)- سواء بسواء، أعضاؤها كأعضائه، وحاجاتها كحاجته، وحواسها الظاهرة والباطنة كحواسه، وصفاتها كصفاته، حتى كادت أن تنتظم الأنثى في سلك الرجال!..

فإذا أمعن العاقل النظر الدقيق في هيئتي الرجل والمرأة، في أي وجه كان من الوجوه، وفي أي نسبة من النسب، لم يجد إلا فرقاً يسيراً يظهر في الذكورة والأنوثة وما يتعلق بهما، فالذكورة والأنوثة هما موضع التباين والتضاد..»[1].

من هذا النص نفهم أن رفاعة يقر بأن هناك فروقا وصفها باليسيرة، وأن أصل التباين والتضاد في أنهما نوعان يندرجان تحت جنس واحد. وبهذا يكون مراد مطلع كلامه لا يتناقض مع خاتمته لانه في البداية يتكلم عن المشتركات العامة في بني الإنسان من حيث الأعضاء والحاجات والحواس والصفات.

يؤكد الطهطاوي هذا المعنى بقوله: «الفضائل، من حيث هي فضائل إنسانية، توجد في الرجال والنساء، ولكن على وجه مختلف من طباعهن.. وهذه الصفات عامة في جميع أمم الدنيا وقبائلها وأحيائها، وذكورها وأناثها»[2].

ربما يفهم من كلام الطهطاوي، وهو الذي لم يخف إعجابه بالمرأة الفرنسية في بعض مجالاتها، من أنه يريد المساواة بين الطبيعتين ولكن على حيطة من الأمر، لكني أظن عطفا على ما سبق ذكره من هضم الرجال لحقوقها وتقليص دورها الاجتماعي ووصفها بالضعف حتى فيما وهبها الله من ملكات هو الذي جعل عموم المدرسة التوفيقية تتوسع في هذا المنحى، ولعل نص الطهطاوي الآتي يزيد المسألة وضوحا حيث يقول: «ومما يوجد في الأنثى: قوة الصفات العقلية، وحدة الاحساس والإدراك على وجه قوي قويم، وذلك ناشئ عن نسيج بنيتها الضعيفة، فترى قوة احساس المرأة وزيادة ادراكها تظهر في الاشياء التي يظهر، ببادئ الرأي، إنها أجنبية عنها، وأنها فوق طاقة فهمها... وليس ذكاؤها مقصورا على أمور المحبة والوداد، بل يمتد الى ادراك أقصى مراد...»[3]

فأنت تراه يقر بأن نسيج بنيتها ضعيف، لكنه يخشى من استغلال الرجال هذا الضعف

---

(١) المصدر نفسه، ج٢ ص ٣٥٦.
(٢) المصدر نفسه ج ٢ ص ٣٥٣- ٣٥٤.
(٣) المصدر نفسه، جـ٢، ص ٣٥٩ - ٣٦٠.

ليحصروا مجال عطائها- كما قال- في «أمور المحبة والوداد».. أو أن يكون «الضعف من البنية سببا يُفضي الى ضعف في القدرات العقلية والامكانات اللازمة لتولي بعض الأعمال»[1].

فغاية ما ينشده رفاعة أن الفضائل الإنسانية لا ينفرد بها جنس ويمتاز بها على الآخر، وانما هناك «اختلاف في الوجوه التي تظهر فيها هذه القوى والفضائل الموجودة لدى الجميع»[2].

وحتى لو كانت نصوص الطهطاوي يكتنفها بعض الغموض والتعميم، أو الاقتراب بعض الشيء من نزعات الذين يريدون طمس معالم الفروق بين الجنسين، فإن الطهطاوي، لا يخلص الى نتيجة المدرسة العلمانية التي تقذف المرأة في كل عمل ولو كان من أخص أعمال الرجال، حتى وان منعته الشريعة. فقد مر معنا موقفه المانع من اشتغال المرأة بالمناصب السياسية العليا، ووصفهن بالقصور في إدراك أداء الرجال في مثل هذه المهمات وعلل ذلك بقوله «لما فيهن من الضعف». وهو لا يكتفي بموقف الشرع من هذه المسألة بل يضيف اليها «اعتبارات عملية» يقول: «فلو أرادت المرأة أن تسلك مسلك الرجال... واجتهدت في ذلك حتى وصلت قريحتها من القوة الى قرائح فحول الرجال... وساوت الرجل في جميع أحواله.. فهل تكتسب من ذلك الا المنافسة والمعاداة..»[3].

(١) د. محمد عمارة، رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث. ص٣٢٩ ط الأولى ١٩٨٤، المستقبل العربي للنشر والتوزيع. القاهرة.

(٢) المصدر نفسه ص ٣٢٩.

(٣) المصدر نفصه، ص ٣٥٦.

محمد عبده:

إذا كان رفاعة الطهطاوي يعد رائد مدرسة التوفيق أو «التنوير» باعتبار التقدم الزماني على غيره، فإن الإمام محمد عبده يعتبر قطب هذه المدرسة من حيث التأصيل والتأثير والانتشار والجرأة لاسيما في مسألة المرأة ولن نقف طويلا عند موقفه من قضية الفروق التكوينية، فهو يقر بضعف المرأة مما يغري الرجال بظلمهن، من هنا كانت فتاواه وتفسيراته التي ناقشناها في موضوعات «القوامة» و«ضرب النساء» و«الطلاق» و«التعدد» وغيرها متأثرة بالوضع السيئ للمرأة الذي كان لا يتحرج عن نعت معاملتها بأنها عودة الى «جهالة الجاهلية».

فالأعراف السائدة ومظلومية المرأة كانت في بؤرة شعور محمد عبده وهو يؤصل قضايا المرأة وعلى رأسها موضوع المساواة. ومن الامور التي عززت الاعراف الخاطئة وساعدت على استمرار تحميل النساء أوزاراً الى أوزارهن، التصور الخاطئ عن طبيعتهن؛ يقول محمد عبده: «لقد زعم بعض الناس.. أن النساء أشد شهوة من الرجال... ومنهم من قدّر هذه الشدة والزيادة بأضعاف كثيرة حدها وعدها عدا، وهذا من نبذ الأقوال وطرحها بغير بينة ولا علم، فإن الرجال كانوا ومازالوا هم الذين يطلبون النساء ويرغبون فيهن، ثم يظلمونهن حتى بالتحكم في طبائعهن والحكم على شعورهن، ويأخذ بعضهم ذلك من بعض بالتسليم والتقليد..»[1]

لم يقف الإمام عند وصف المشكلة بل صحح المعلومة في هذه المسألة. مبينا الظلم الذي بُني على فهمها الخاطئ من التحكم في طبائعهن وجرحا لأحاسيسهن تعويلا على التقليد البغيض.

وفي حديثه عن المساواة عند تفسيره قول الله تعالى: «ولهنَّ مثلُ الذي عليهنَّ بالمعروف»[2]

فإنه يقول: وليس المراد بالمثل المثل بأعيان الأشياء وأشخاصها، وإنما المراد أن الحقوق بينهما متبادلة، وأنهما أكفاء، فما من عمل تعمله المرأة للرجل إلا وللرجل عمل يقابله بها، إن لم يكن مثله في شخصه فهو له في جنسه، فهما متماثلان في الحقوق والأعمال، كما أنهما

---

(١) د. محمد عمارة، الإسلام والمرأة في رأي محمد عبده، ص ١٧.

(٢) سورة البقرة، الآية (٢٢٨).

متماثلان في الذات والاحساس والشعور والعقل، أي أن كلا منهما بشر تام له عقل يتفكر في مصالحه، وقلب يحب ما يلائمه ويُسر به، ويكره ما لا يلائمه وينفر منه، فليس من العدل أن يتحكم أحد الصنفين بالآخر ويتخذه عبدا يستتد له ويستخدمه في مصالحه، ولاسيما بعد عقد الزوجية.

رشيد رضا:

يعتبر السيد محمد رشيد رضا أكثر التوفيقيين حسما ووضوحا في تأسيسه اقتسام أعمال الزوجية بين الرجل و المرأة بناء على تفاوت القوة في البنية الخلقية، وأن هذا من لوازم الفطرة التي شهدت بها جميع الأمم والحضارات «فقد فضّل الله الرجل في خلقته بقوة في الجسم والعقل كان بها أقدر على الكسب والحماية والدفاع الخاص بالأسرة، والعام للأمة والدولة، ومن ثم فرض عليه النفقة، وبها كان الرجال قوامين على النساء، يتولون الرياسة العامة والخاصة التي لا يقوم النظام العام ولا الخاص من دونهما، فعليه جميع الأعمال الخارجية من أصل الفطرة، وهذا ما عليه جميع أمم الحضارة»[1]

وكي يغلق رشيد رضا الباب على المارين في هذه القضية فإنه انطلق من كونها حقيقة فطرية، فقد ناقش الموضوع بعد أن عنون له بـ «مقتضى الفطرة في أعمال الزوجين»، مبتدئا كلامه بتقرير هذه المسلمة بقوله: «هذا وان ما تقرر في السنة من اقتسام أعمال الزوجية بين الرجل و المرأة هو مقتضى الفطرة- والاسلام دين الفطرة»[2]

وبعد أن أنهى الفقرة الأولى من كتابه بأن أعمال الرجال الخارجية «في أصل الفطرة» التي شهدت لها حركة التاريخ الحضاري. يبتدئ الفقرة التي بعدها التي تخص اعمال النساء من المنطلق ذاته.

يقول: «ومن مقتضى الفطرة اختصاص المرأة بالحمل والرضاع وحضانة الأطفال وتربيتهم وتدبير المنزل بجميع شؤونه، ولها الرياسة في جميع الأعمال الداخلية المحضة»[3] ثم يستشهد بالحديث النبوي الشريف «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»[4].

---

(١) رشيد رضا، نداء للجنس اللطيف حقوق النساء في الاسلام. ص٣٧. المكتب الاسلامي. دمشق. بدون تاريخ.

(٢، ٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٤) رواه البخاري، كتاب الأحكام، باب قول الله تعالى: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكُمْ» حديث رقم (٧١٣٨)، ومسلم كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم، حديث رقم (١٨٢٩).

إذاً، حتى الرياسة لها مجالات خارجية من اختصاص الرجال وداخلية من شأن النساء. فالمسألة بين الزوج والزوجة تكاملية وليست صراعا. لهذا يتبع رأيه بتبكيت الخصوم وتجهيلهم بقوله: «ولا ينازع في تفضيل الله الرجال على المرأة في نظام الفطرة الا جاهل أو مكابر، فهو أكبر دماغا وأوسع عقلا، وأقوى عضلا وأعظم استعدادا للعلوم وأقدر على مختلف الأعمال»[1].

ويعزز هذا الحسم بكلام خلاصته أن الفرق بين الرجل و المرأة في حركة الحياة منذ تلاقي الحيوان المنوي الذكري الذي يسعى لتلقيح البويضة التي تنتظره فيكون «منه الحصول والفعل، وعليها القبول والانفعال»[2] وبعد أن يستشهد بالصحف الغربية يعود إلى الأساس الذي منه انطلق «نظام الفطرة» ليختم بقوله: «على أن هذا النظام الفطري الشرعي في الزوجية لا يمنع غير الزوجات والأمهات من المسلمات أن يشتغلن بالتوسع في بعض العلوم والأعمال العامة بقدر استعدادهن ورغبتهن، وإنما الأفضل والأنفع لهن ولأمتهن وللإنسانية كلها أن يتقنَّ العلوم والأعمال الخاصة بالزوجية والأمومة، وقد صارت في هذا العصر كبيرة وكثيرة»[3]وعلى خلاف المتفرنجين الذين يرون تقلص أعمال الزوجية والأمومة لتنطلق المرأة في ميادين الرجال بلا ضوابط ولا حاجة أحيانا سوى جري وراء الموضة. فإن رشيد رضا بعد أن حدد أولويات المتزوجات- كما في نصه السابق- فإنه فتح الباب أمام غير المتزوجات بالاشتغال في بعض الأعمال العامة على ألا يتعارض هذا مع استعدادهن ورغبتهن.

ويعود ليخالف المتفرنجين بأن الأنفع لهن ولأمتهن وللإنسانية في اتقانها العلوم والأعمال الخاصة بما يناسب دورها الأصلي في الحياة وواجبات الزوجية والأمومة، وإذا كان العلمانيون يرون أن التطور الحديث يسهل على المرأة واجباتها الخاصة فإن رشيد رضا يقف على النقيض فهذه الواجبات «صارت في هذا العصر كبيرة وكثيرة». وهذا عين الصواب بعد أن اقتحمت الحياة الأسرية عشرات العوامل المؤثرة في عملية التربية بسبب انفتاح العالم على بعضه وتطور وسائل الاتصال وسحر التأثير الإعلامي المتغرب الذي لا يكاد يسلم منه أحد.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٩.

وانهي قناعة رشيد رضا بهذا النص الذي يلخص فيه رؤيته المتوازنة لوظيفة كل من الرجل و المرأة بما يتوافق مع طبيعته التكوينية تجعل علاقتهما ببعض علاقة تتميم تتحقق من خلالها بناء أمة سعيدة ورصينة.

يقول: «ولا سعادة في الزوجية ولا للأمة إلا اذا صح اعتقاد الرجال فعلموا أن المرأة هي شطر الحقيقة الإنسانية، والرجل هو الشطر الآخر، وأنه يجب أن يكون كل منهما متمما لعمل الآخر في الوجود، فيما يشتركان فيه، وعونا له على ما تختلف فيه وظيفتهما، مع ملاحظة جهة الوحدة، كما تساعد احدى اليدين أختها، وكما يؤدي العقل وظيفة الفكر، والقلب وظيفة الشعور والوَجْدِ. فإذا قام بناء الزوجية على هذا الأساس كان بناء الأمة بناء محكما ورصينا»[1].

محمد فريد وجدي

بسط محمد فريد وجدي موقفه من قضايا المرأة العامة (الحرية، المساواة، الطبيعة التكوينية، الوظيفة، الحجاب...) في كتابه «المرأة المسلمة»[2] الذي وضعه في نقض كتاب «المرأة الجديدة» آخر مصنفات قاسم أمين وأكثرها غلواً.

يقع الكتاب في (٢٠٥) صفحات لم يصرح وجدي باسم قاسم أمين فيها ولا مرة، وإنما كان يشير اليه من خلال قَوْله كتب حضرة مؤلف «المرأة الجديدة»، وعلى طول الكتاب يذكره بحضرة مؤلف «المرأة الجديدة»[3] الا مرة واحدة في المقدمة أشار اليه بـ «حضرة مؤلف تحرير المرأة»[4] على اعتبار أنه الكتاب الأشهر الذي عرف به.

وسيلاحظ من يقرأ كتاب وجدي أنه من الصفحات الأولى للكتاب الى آخر ورقاته ومؤلفه يحشد أقوال الغربيين من علماء الطب والفلاسفة وعلماء الاجتماع الذين يسميهم علماء العمران ودوائر المعارف الغربية في اسناد آرائه ونقض أقوال الخصوم.

وهو يذكر في نهاية كتابه الغرض الذي دفعه لهذا المسلك والاكثار منه فيقول: «وقد أتيت

---

(١) د. محمد درنيقة. المنار والفقهيات قضية المرأة، ص٤٦. ضمن كتاب التحديث والتجديد في عصر النهضة. أبحاث القيت في ندوة للذكرى المئوية الأولى، لتأسيس مجلة المنار. المكتب العالمي.

(٢) محمد فريد وجدي، «المرأة المسلمة»، دار ابن زيدون، بيروت، ط الأولى، بدون تاريخ.

(٣) انظر الصفحات ١٨، ٥٤، ٦٧، ٧٣، ٩٠، ١٠٣، ١١٤، ١١٦، ١٣٥، ١٤٨، ١٧٧، ١٧٨، ١٨٤.

(٤) صفحة (٥).

في اثباتها بمقررات العلوم التجريبية وأقاويل أعظم عمراني المعارف والتزمت فيها أسلوب الفلسفة العملية ما أمكن مع ما فيه من المشقة والصعوبة وذلك لغرضين شريفين: أولهما تقوية جانب انصار الحجاب لكي يثبتوا في دفاعهم عنه للنهاية وليعرفوا بالعمل أن الحق في جهتهم وأن كل حركة في العالم مهما اختلفت مظاهرها متجهة لملاءمة الفطرة الإنسانية في كل شأن من شؤون الحياة وأن الفطرة هي ما جاء به ديننا الحنيف..».

ثم ينتقل الى الغرض الثاني وهو «اقناع إخواننا أضداد الحجاب بأننا لم ندافع عنه تعصبا ولا خضوعا لسلطان العادات ولا جريا وراء التقليد ولكن انتصارا للفطرة التي هي الدين الاسلامي وتعضيدا للحق الصراح»[١] ثم يدعوهم الى أن يضموا أقلامهم الى أقلام المدافعين عن أصالة الأمة [٢].

ومن كان هذا هدفه من كتابه يغلب استشهاده بنصوص الغربيين وعلموهم على استشهاداته بالنصوص الشرعية، لأنه داخل في جدل يقوم على الزام الخصم بحجته ومنطقه.

ولا يقل فريد وجدي وضوحا ولا حسما عن رشيد رضا في موقفه من طبيعة المرأة التكوينية وما يترتب عليه من تحديد وظيفتها الأهم في المجتمع، إلا أن رضا يغلّب الخطاب الشرعي بينما وجدي يكثف الخطاب العقلي لما عرفناه من أسباب.

عَنْوَنَ الفصل الثالث من كتابه بـ «هل المرأة تساوي الرجل جسميا ومعنويا»، واعتمد على البرهان الطبي فقال: «أثبت علم التشريح أن الرجل أقوى من المرأة جسما من سائر الحيثيات وبدرجة محسومة جدا حتى ذهب بعضهم الى أن المرأة الحالية ليست أنثى الرجل الحالي، بل هي أنثى كائن آخر يشبهها في تركيبها وضعفها وان ذلك الكائن قد انقرض بمزاحمة الإنسان له في الحياة، فتغلب على أنثاه التي من نسلها المرأة الحالية (انظر دائرة المعارف الكبرى تحت عنوان مرأة)[٣].

وفريد وجدي يعد هذه الفرضية تطرفاً من بعض العلماء، لكنه يريد بإيرادها التأكيد على

---

(١) «المرأة المسلمة» ص ٢٠٢، ٢٠٣

(٢)، (٣)، المصدر نفسه، ص ٢٠٣ – ٢٠٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣١ – ٣٢

«عظم الفروق بين هذين الكائنين»[1]. وينتبه لما قد يفهم من هذا الكلام فيقول «وهذا الضعف لا نتخذه نحن دليلا على حقارة قدر المرأة ولكن عنوانا على حكمة ﴿ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾[2]. وكما يقول جل جلاله: ﴿إنا كل شيءٍ خلقناه بقدر﴾[3].

وبعد استطراد طويل في ذكر مجالات الفروق البيولوجية بين الجنسين في الطول والثقل والعضلات والقلب والجهاز التنفسي والحواس الخمس وبذكر اسماء الاطباء والعلماء ينتهي الى فارق حساس يشكل قلقا كبيرا لدى جمهور العلمانيين وغلاة أنصار المرأة الا وهو الفارق في الادراك والدماغ اللذين يميزان ماهية الإنسان عن غيره من الأحياء يقول: «أما من جهة أفضلية الرجل على المرأة في مركز الادراك فمما لا مشاحة فيه حيث أثبتتها (البسيكولوجيا) «علم النفس بالتجربة» فقد شوهد أنه يوجد فارق جسمي بين مخي الرجل والمرأة مادة وشكلا»[4]. ثم يستشهد بقول (دوفاريني) من دائرة المعارف الكبرى من أن «الرجل أكثر ذكاء وادراكا، أما المرأة فأكثر انفعالا وتهيجاً»[5].

بعد هذا النص مباشرة يضع وجدي رأيه الشخصي والصريح فيقول: «لاشك أن كل هذه الاختلافات المخية تدلنا بأوضح برهان على أن مركز الادراك في الرجل أرقى منه في المرأة فيكون هو أفضل منها ادراكا»[6].

وهو يعلم سلفا أن دعاة تحرير المرأة يرجعون هذه الفروق الى البيئة تارة والتاريخ الأبوي الذكوري تارة أخرى والاوضاع الاجتماعية والعوائد القاهرة التي طمست مواهب المرأة.

فيرد وجدي «ولا يمكن أن يعترض علينا بأن ذلك نتيجة حرمان المرأة من التهذيب طوال تلك القرون الخالية وأنه بمرور الزمن قد ينمو مخها حتى يساوي مخ الرجل لان تلك الفروق نشاهدها بعينها في الشعوب العريقة في الوحشية التي لاحظ لكلا الجنسين فيها من التعلم، فلو كان السبب الذي يرقى في مخ الرجل عن مخ المرأة هو التعلم فلماذا تشاهد تلك الفروق بنفسها عندهما وهما على حالة السذاجة الطبيعية الاولى التي لا يفضل احدهما الآخر في ميزة عقلية ما!» وبنبرة فيها تحدٍ للمتغربين يقول: «ولكن ليهدأ أنصار المدنية المادية عندنا

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٠١.

(٢) سورة طه، الآية (٥٠).

(٣) سورة القمر، الآية (٤٩).

(٤) المرأة المسلمة، ص ٣٦.

(٥)، (٦) المصدر نفسه ص ٣٧.

فـقـد أثبت القـوم أنهم كلمـا ازدادوا تمدنا ازداد الاخـتـلاف بين الرجل والمرأة»[1]. ويحـيل الخصوم الى مادة «الاختلاف الطبيعي» من دائرة المعارف الكبيرة.

إن الجهد العلمي الكبير في كتابه ما هو الا مقدمات للنتيجة التي كانت تصاحبه على طول الكتـاب بأن «للمـرأة في الحـيـاة الإنسـانيـة وظيفـة سـاميـة للغاية وهـي حفظ النوع البـشـري واستدامته مما لا يتأتى للرجل أن يشاركها فيه لأنه يتعلق بشكل التركيب الجسمي الأمر الذي لا يمكن التحصل عليه بالتصنع ولا التقليد»[2].

وهذا هو الذي يتفق مع الفطرة ونواميس الطبيعة والعلم التجريبي عند وجدي، ولهذا لا يمكن أن يفهم منه خفضا لمكانة المرأة أو انتقاصا لكمالها فـ «لكل كائن كمال خاص به وكمال المرأة ليس في صلابة عضلاتها ولا في اتساع دائرة معلوماتها بل في موهبة روحية متعت بها أكثر من الرجل. وهذه الموهبة هي شعورها الحي الدقيق واحساساتها وعواطفها الرقيقة للدرجة القصوى وفوق كل ذلك استعدادها للتضحية بنفسها في سبيل الخير...»[3] وعندما حدد وجدي في الفصل الثاني من كتابه «ما هي وظيفة المرأة الطبيعية؟! اعتبر أن أهم وظائفها «التربية» التي بتمردها عليها نكسة لها وخسارة لمجتمعها. لهذا ختم كتابه بنتيجة جازمة «ان اشتغال المرأة في اشغال الرجال قتل لمواهبها واطفاء لملكاتها واذهاب لبهجتها ومدعاة الى هبوطها ومفسدة لتركيبها ومجلبة للخلل في أمتها»[4].

من خلال نظري فيما كتبه أعمدة المدرسة التوفيقية حول مسألة الفروق التكوينية بين الذكر والأنثى خلصت الى أن «وجدي» أقواهم حجة وأكثرهم الزاما للخصوم من جهة إفراده كتابا كاملا يقوم على نقض مزاعمهم سيراً على نهجهم أو كما قال هو «إني وإن كنت سلكت في بحثي هذا جادة الأسلوب الحسي التجريبي الذي لا سبيل الى تكذيب نتائجه إلا بتكذيب مقدماته المحسوسة المشاهدة بالعين»[5] ولاختياره رمزهم المقدم «قاسم أمين» في هذا النقد، ولتركيزه على حجج «أمين» المختارة من البيئة الغربية وتفنيدها وتكذيبها بكلام الغربيين أنفسهم.

---

(١) المرأة المسلمة، ص ٣٧ – ٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٣) المصدر نفسه ص ١٩٩ – ٢٠٠، سنفصل كلمة العلم من طبيعة الفروق بين العقلين في المطلب الاخير من هذا المبحث مناقشين مفهوم الأفضلية.

(٤) المرأة المسلمة ص ٢٠٠ – ٢٠١.

(٥) المصدر نفسه ص ١٩٨.

المطلب الثالث:

الفوارق البيولوجية بين الجنسين

الفروق البيولوجية بين الجنسين

راهن العلمانيون ودعاة «تحرير المرأة»[1] على النمط الغربي. على التطور العلمي والكشف الطبي والدراسات الإنسانية في تجاوز اطروحات الشرعيين القائمة على التسليم بأن الله سبحانه أودع كلا من الذكر والأنثى خصائص وسمات عقلية ونفسية وعصبية وعضلية تناسب وظيفته في إعمار الأرض من خلال علاقة تكاملية بين الجنسين تقوم على الحب المتبادل بين الزوجين والحقوق المحفوظة بينهما.

وأصحاب النزعات الشيوعية من العلمانيين كانوا أكثر تفاؤلا وتطرقا في تحقيق طمس أي لون من ألوان الاختلاف بين الجنسين على الصعيد التكويني والوظيفي ظانين أن عجلة التطور الاقتصادي ووسائل الإنتاج كفيلة بالدفع إلى سرعة إنهاء كل الخصوصيات الجنسوية التي جمدتها قيم ومفاهيم سائدة. ما هي، في نظرهم، إلا صدى لظروف وأوضاع اقتصادية بدائية آخذة بالتحول يتبعها مفاهيم جديدة ناتجة عن أوضاع اقتصادية جديدة.

إلا أن نتائج دراسات علمية رصينة، وبحوث ميدانية محكمة ومفكرين علماء حازوا على جوائز دولية، ومصنفات طبقت شهرتها الأرض، خذلت توقعات العلمانيين، وجاءت بنقيض أمانيهم، وقوضت رؤية عصر النهضة العلمية وأعطت رؤية أكاديمية جديدة عن الكون والإنسان والحياة ومعاني الجمال والروح والإرادة[2]، أي انها تجاوزت تلك الرؤى العلمية التي نتجت عن ردة فعل ظروف دينية كنسية وغرور ومراهقة علمية وملابسات متداخلة تخص أوروبا. فتن بها علمانيو العرب فوقعوا في التقليد الغبي[3] وصاروا أسرى الانبهار. وكانت قضية المرأة إحدى هذه المسائل التي تأثر بها هؤلاء تأثرا كبيرا.

وقد كانت أكثر الدراسات صدى في نهاية النصف الأول من القرن العشرين كتاب «الإنسان

---

(١) يقول مصطفى صادق الرافعي: ان كلمة «تحرير المرأة» إنما كانت خطأ مطبعيا، وصوابها: «تجرير المرأة» أى جرها لتقليد المرأة الأوروبية (وحي القلم)، جـ١، ص ٢٠٤، دار الكتاب العربي، بيروت.

(٢) انظر التفصيل في كتاب «العلم في منظوره الجديد» (روبرت م. اغروس) و«جورج ن. ستانستون» ترجمة د. كمال خلايلي، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

(٣) يقول مصطفى الرافعي: «من مصائبنا نحن الشرقيين اننا لا نأخذ الرذائل كما هي بل نزيد عليها ضعفنا فإذا هي رذائل مضاعفة»، وحي القلم، جـ١، ص ٢٠٤.

ذلك المجهول» لمؤلفه الكسيس كاريل الحائز على جائزة نوبل[1].

جاءت دراسة هذا العالم في الوقت الذي كان العالم يتجه فيه إلى «توحيد نوع التعامل مع الذكر والأنثى في كل شيء: في الدراسة. والجامعة منها بصفة خاصة. وفي الوظيفة، وفي المركبة العامة، وفي لوائح الدولة، وفي المحظور وفي المباح، وفي كل شيء على الاطلاق، حتى تنسى المرأة انها أنثى، وتتحول إلى مسخ لا سمة له ولا كيان! ولكن الفطرة أعمق وأصدق وأعصى من كل هذه المحاولات»[2].

وانظر كيف يتناغم كاريل العالم بين فهمه لطبيعة الأنثى واستنتاجه الذي يبنيه على فهم وتشريح الإنسان. يقول: «إن الاختلافات الموجودة بين الرجل والمرأة لا تأتي من الشكل الخاص للأعضاء التناسلية ومن وجود الرحم والحمل، أو من طريقة التعليم، إذ انها ذات طبيعة أكثر أهمية من ذلك، انها تنشأ من تكوين الأنسجة ذاتها ومن تلقيح الجسم كله بمواد كيميائية محددة يفرزها المبيض. ولقد أدى الجهل بهذه الحقائق الجوهرية بالمدافعين عن الأنوثة إلى الاعتقاد بأنه يجب أن يتلقى الجنسان تعليما واحدا، وان يمنحا قوى واحدة ومسؤوليات متشابهة. والحقيقة ان المرأة تختلف اختلافا كبيرا عن الرجل. فكل خلية من خلايا جسمها تحمل طابع جنسها... والأمر نفسه صحيح بالنسبة لأعضائها وفوق كل شيء بالنسبة لجهازها العصبي فالقوانين الفسيولوجية غير قابلة للين مثل قوانين العالم الكوكبي، فليس في الإمكان إحلال الرغبات الإنسانية محلها. ومن ثم فنحن مضطرون إلى قبولها كما هي. فعلى النساء ان ينمين أهليتهن تبعا لطبيعتهن دون أن يحاولن تقليد الذكور، فإن دورهن في تقدم الحضارة أسمى من دور الرجال، فيجب عليهن ألا يتخلين عن وظائفهن المحدودة[3]».

في اعتقادي لو أن أحدا من التيار العلماني قرأ هذا النص من دون علمه بكاتبه، فلا اخاله

---

(١) منح الدكتور كاريل جائزة نوبل العام ١٩٩٢ لأبحاثه الطبية الفذة، وبعد اعتزاله في العام ١٩٣٩ استمر في أبحاثه المتعلقة «بالقلب الميكانيكي» وكتابه «الإنسان... ذلك المجهول» أشهر كتب الدكتور كاريل، وقد استقبل بحماسة عظيمة عندما نشر للمرة الأولى، ولذلك اعيد طبعه مرات عدة لأنه يشتمل على كثير من تجارب مؤلفه عن الإنسان والحياة من وجهة النظر العلمية البحتة... وقد مات كاريل في باريس العام ١٩٤٤ (من مقدمة المترجم) ص٥، لكتاب «الإنسان ذلك المجهول»، تعريب شفيق أسعد فريد. مكتبة المعارف، بيروت، ط الرابعة، ١٩٨٥م.

(٢) محمد قطب، منهج التربية الإسلامية، جـ٢، ص ٤٨٦ – ٤٨٧، دار الشروق، القاهرة، ط (١٤)، ١٩٩٣م.

(٣) الإنسان ذلك المجهول، ص ١٠٨ – ١٠٩

يتردد بوصفه كاتبه بالعقلية السلفية[1] بمعناها الواسع.

وبعد أن يسهب في تفاصيل أحوال المرأة وتطوراتها وعوارضها الفسيولوجية والسيكولوجية وصلتها بالحمل والأمومة والتربية يخلص إلى الآتي: «ومن ثم فمن سخف الرأي أن نجعل المرأة تتنكر للأمومة. ولذا يجب ألا تلقن الفتيات التدريب العقلي والمادي، ولا ان تثبت في نفسها المطامع التي يتلقاها الفتيان وتبث فيهم، يجب أن يبذل المربون اهتماما شديدا للخصائص العضوية والعقلية في الذكر والأنثى، وكذا لوظائفها الطبيعية. فهناك اختلافات لا تنقض بين الجنسين، ولذلك فلا مناص من أن نحسب هذه الاختلافات في إنشاء عالم متمدن»[2].

هل يقتنع العلمانيون بمقررات العلم المحايدة عن الأهواء والخاضعة لضرورات الحس، ظلوا يعولون على المجتمع الديموقراطي والمدني الحديث الذي بإعطائه المرأة قدرا أكبر من الحركة والحرية والحقوق مما يتيح لها قدرا أكبر في تحقيق الذات، وكسر احتكار الذكور لصناعة الحياة. ونحن معهم في أن ركاما كبيراً من الأعراف والتقاليد المجحفة خنقت النساء وأماتت مواهبهن وحرمتهن من أبسط الحقوق ابان العهد العثماني ولكن نختلف معهم في اننا نريد إرجاع المرأة إلى كرامتها التي شرعها الله وأقرتها الفطرة بينما هم يلحون على التغريب المطلق من خلال محو الفوارق والطبائع استنادا إلى ورقة البيئة والتنميط الثقافي وما ذكرناه من التاريخ الأبوي المتسلط الاناث، بأنها هي سبب هذه الفوارق البيولوجية التي اخترعها الرجال للسيطرة على النساء. ولكن مرة أخرى وبعد صدمة كتاب «الإنسان ذلك المجهول» في النصف الأول من القرن العشرين، تتطور دراسات تشريح الإنسان وتتنوع أدوات هذه الدراسات التي تجمع أكثر من علم تتداخل في مناهج حديثة لتفاجئ الجميع بأن الاختلافات كبيرة في تكوين دماغ كل من المرأة والرجل وأن لهذا الاختلاف أثرا واضحا وفعالا في طريقة وكيفية التفكير ومن ثم كيفية اتخاذ القرار والسلوك والتعبير عن الانفعال.

---

(١) السلفية في عرف العلمانيين مفهوم واسع يطلق على كل من يدعو إلى الرجوع إلى تحكيم النصوص الشرعية في واقع الحياة، واستئناف حياة إسلامية على نهج الأسلاف.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٠ - ١١١.

«جنس الدماغ»[1] كتاب ألفه كل من «ان موير»[2] و«ديفيد جيسيل»[3] يبحث في «الفارق الحقيقي بين الرجال والنساء» وقد شارك الدكتور فؤاد زكريا العلماني في رعاية إصدار هذا الكتاب بمراجعة الترجمة.

يحسم هذا الكتاب الذي يعتمد على عشرات البحوث الطبية الميدانية الخلاف القديم الجديد بين مدرسة البيئة ومدرسة الوراثة الأولى ترى أن الرجل والمجتمع لو تخلى عن عمليات التحيز لصالح جنس ضد الجنس الآخر لأصبح لدينا مجتمع تتساوى فيه فرص النجاح للمرأة والرجل وفرص متساوية للإنجاز وتحقيق الطموح في جميع المجالات. أما المدرسة الثانية (الوراثة) فإنها ترى بأن المرأة مهما حاولت وبذلت من جهد فإنها لن تصبح مثل الرجل ذلك لأن الطبيعة الإنسانية تستوجب أن تسند أدواراً معينة إلى كل جنس من أجل خير وصلاح المجتمع.

هذا الكتاب الرصين يخلص بأن العلم متمثلا في علم البيولوجيا قال كلمته في الموضوع وليقف إلى جانب أولئك الذين يقولون باختلاف الرجل عن المرأة من خلال الأبحاث التي أجريت على تركيب أدمغة الذكور والإناث وعلى الأثر الذي تلعبه الهرمونات في السلوك الإنساني وإلى الدراسات الميدانية التي أجريت في هذا الخصوص في الوقت الذي بدأ فيه تهميش الآثار التي تلعبها عملية التكيف الاجتماعي والتي يقول كثير من العلماء عنها الآن انها موجودة لتلبية الاحتياجات البيولوجية المختلفة بين الرجال والنساء وتدعيما لها وينتمون إلى ذات النتيجة التي يقولها المؤمنون بحكمة الخالق من هذا الاختلاف وأن اختلاف المرأة عن الرجل لا يعني دونيتها عنه أو أن دورها في المجتمع ثانوي مقارنة بدوره وإنما يعني أنها مختلفة عنه فقط مثل ما هو الرجل مختلف عن المرأة، وأن هذا الاختلاف بينهم يكمل بعضه البعض الآخر في إدارة شؤون الحياة في المجتمع فدور المرأة في المنزل مثلا يساوي في قيمته ويكمل دور الرجل في المكتب كما ان بإمكان المرأة تحقيق ذاتها وطموحها في الحياة العلمية بنجاح وفق طبيعتها الأنثوية الخاصة دونما حاجة إلى محاكاة الرجل في أسلوبه في التعامل

---

(١) آن موير وديفيد جيسيل: «جنس الدماغ الفارق الحقيقي بين الرجال والنساء»، ترجمة بدر المنيس، ط الأولى، ١٩٩٣، مطابع القبس التجارية، ١٩٩٣م.

(٢) وآن موير: حاصلة على دكتوراه في علم الوراثة، وهي منتجة سابقة للبرامج في هيئة الإذاعة البريطانية، وتعمل حاليا في الإذاعة الكندية في بريطانيا.

(٣) ديفيد جيسيل يكتب ويقدم برامج تلفزيونية في تلفزيون هيئة الإذاعة البريطانية (المترجم).

مع مفردات الحياة العلمية[1].

من أول سطر في مقدمة كتابهما يقول المؤلفان «ان موير» و«ديفيد جيسيل»: «الرجال مختلفون عن النساء، وهم لا يتساوون إلا في عضويتهم المشتركة في الجنس البشري والادعاء بأنهم متماثلون في القدرات والمهارات أو السلوك تعني أننا نقوم ببناء مجتمع يرتكز على كذبة بيولوجية وعلمية»[2].

ويقولان في المقدمة نفسها: «فالجنسان مختلفان لأن أدمغتهم تختلف عن بعضها، فالدماغ، وهو العضو الذي يضطلع بالمهام الإدارية والعاطفية في الحياة، قد تم تركيبه بصورة مختلفة في الرجال عنه في النساء، ولهذا فهو يقوم بمعالجة المعلومات بطريقة مختلفة عند كل منهما والذي ينتج عنه في النهاية اختلاف في المفاهيم والأولويات والسلوك»[3].

ثم تذكر البحوث الهائلة في السنوات العشر الأخيرة التي قام بها علماء مستقلون في علوم متنوعة طب وعلم اجتماع وعلم النفس بنتائج مؤداها عدم التماثل بين الجنسين، ثم يطرحان السؤال المر الذي لا يسكت عنه العقل يقولون: «وأخيراً تم التوصل إلى جواب عن هذا النواح المزعج والمتمثل في «لماذا لا تستطيع المرأة أن تصبح مثل الرجل؟» ثم يجيبان بثقة: «ولقد حان الوقت لنسف الأسطورة التي تقول بقابلية تبادل الأدوار بين الرجال والنساء إذا ما أعطوا فرصا متساوية لإثبات ذلك، ولكن الأمر ليس كذلك لأن كل شيء فيهما أبعد ما يكون عن التساوي»[4].

وفي بحثها «الفوارق في الدماغ بين الجنسين »تقول العالمة «كيمورا»[5]: «لا تقتصر الفوارق بين النساء والرجال على السمات الجسيمة والوظيفية التناسلية فحسب، بل تتعداها إلى الكيفية التي يحل بها كل منهما المشكلات الفكرية

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٠، انظر مقدمة وتلخيص المترجم لفكرة الكتاب.

(٢، ٣) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٤) المصدر نفسه، ص (١٥ – ١٦).

(٥) كيمورا: باحثة في الأسس العصبية والهرمونية للوظائف الفكرية (الذهنية) لدى الإنسان. وهي أستاذة في علم النفس، ومحاضرة فخرية في قسم العلوم العصبية السريرية في جامعة غرب أونتاريو، وزميلة الجمعية الملكية الكندية وفي العام ١٩٩٢م منحتها مؤسسة أونتاريو للصحة العقلية جائزة جون ديوان للبحث العلمي المتميز، واتمت مؤخرا كتابا عن آليات العصبية الحركية من وظائف الاتصال (التواصل).

أيضا»(١) وتتطابق ما تتوصل إليه من نتائج مع سابقيها من أن تأثيرات البيئة الاجتماعية على الجنسين محكومة ومحدودة وتقف عند جدار التكوين الطبيعي فتقول: «حتى ان العوامل البيئية تفعل فعلها منذ البداية في دماغين صمما في البنات والأولاد بصورتين مختلفتين. وهذا ما يجعل تقييم التجارب الشخصية، بمنأى عن تلك الاستعدادات الفيزيولوجية أمرا متعذرا»(٢).

وفي إشارة دقيقة تنبه فيها إلى اختلاف نوع الذكاء وان كان مستوى هذا الذكاء واحدا بين الجنسين فالمسألة تتعدى الذكاء إلى المهارات الفكرية لكلا الجنسين تقول: «ويبدو أن الفوارق الجوهرية بين الجنسين تكمن في الطرز المختلفة للمهارات الفكرية التي يتمتع بها كل منهما أكثر مما هو راجع إلى المستوى العام للذكاء (حاصل الذكاء) (IQ). فمن المعروف أن هناك تفاوتا بين الناس في قدراتهم الذهنية: فمنهم من يبرع في الجوانب اللغوية ومنهم من يجيد الأعمال اليدوية وهكذا يمكن لشخصين أن يتمتعا بمستوى واحد من الذكاء مع اختلاف في نمط المهارات التي يجيدها كل منهما»(٣).

ثم تطيل التفصيل في المهارات التي يتفوق فيها الرجل والمهارات التي تتفوق فيها المرأة مع جداول ورسوم بالألوان للتوضيح والمقارنة. فعلى سبيل المثال يشترك الرجال والنساء في الذكاء الرياضي ولكن يختلف في نمط هذا النوع من الذكاء، فالنساء «يتفوقن على الرجال في إنجاز الحسابات الرياضية والرجال أكثر تفوقا على النساء في اختيارات التفكير الرياضي»(٤) كما يتباين الجنسان في مجالات التفوق يقول البحث العلمي: «هنّ أكثر براعة عن الرجال في تأدية بعض المهارات اليدوية الدقيقة التي تتطلب تناسقا حركيا محكما... والرجال أكثر دقة من النساء في بعض المهارات الحركية الموجهة إلى هدف ما، كتوجيه قذيفة أو اعتراضها»(٥) وتعود الباحثة في آخر فقررات بحثها لتحسم الجدل الطويل بين مدرسة البيئة والتأثيرات الاجتماعية ومدرسة الوراثة فتقول: «إن وجود فوارق ثابتة بين الجنسين. وقد تكون كبيرة أحيانا. يوحي بأن للرجال والنساء اهتمامات وقدرات مهنية مختلفة، غير مرتبطة بالتأثيرات

(١) كيمورا «الفوارق في الدماغ بين الجنسين»، ص٦٧، «مجلة العلوم الأميركية»، عدد خاص عن «العقل والدماغ»، المجلد (١٠)، العدد (٥)، ١٩٩٤م، ترجمة وطبع وإصدار بالعربية من «المؤسسة الكويتية للتقدم العلمي».

(٢، ٣) المصدر نفسه، ص٦٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٦٧ - ٦٩.

(٥) المصدر نفسه، ص٦٩.

الاجتماعية»[1] وتستخلص من هذا توقعا مستقبليا في عدد الاناث والذكور في مجالات عمل خاصة من حيث ازدياد عدد الذكور في «المهن التي تتطلب حذاقة حيزية أو مهارات في الرياضيات مثل الهندسة أو الفيزياء، ولكني قد أتوقع عدداً أكبر من الإناث في المجالات الطبية التشخيصية التي تتطلب مقدرة إدراكية حسية خاصة»[2]، كيف سيتعاطى العلمانيون مع حقائق العلم هذه؟ ان العلم محايد وملزم ولكن أصحاب الأهواء السياسية وأرباب المرجعيات الأيديولوجية يحاولون عبثا تجاوز كل ذلك ولكن بماذا وكيف؟ أليس كثير من العلمانيين يرون بأن أصل اصطلاح «العلمانية» مأخوذ من العلم وليس العالم؟ فما هي كلمة العلم تقول نقيض ما يعتقدون وينادون. ان عالمة الوراثة آن موير وديفيد جيسيل لا يغفلان عن شغب وامتعاض هذا الصنف من المندفعين المتعصبين فتقول في آخر صفحات الكتاب بعد نقاش مرير معهم «فالعلم»، بناء على ذلك» يستطيع أن يقدم لنا تفسيرا للطريقة التي أصبح فيها الرجال والنساء مختلفين عن بعضهم، ولكن بعض السياسيين، المنادين بمساواة المرأة بالرجل، سوف ينكرون صدق العلم»[3].

وقارن بين الموقف العلمي الذي يبنيه الباحث الحر من كل قيد سوى تجلي البرهان والحقيقة على ما قررته علوم البيولوجيا وغيرها في إثبات ما هو ثابت من هذه الفروق وبين الموقف الثاني موقف العلماني الذي يصر أن يكون أسير الأهواء.

فالباحثة السالفة وزميلها يدعوان إلى تجاوز مناورات التنظير الفكري. الذي يجيده المارون. والنزول إلى الواقع العملي الذي يبدد كثيرا من التطلعات المثالية فيقولان: «إن هذا الكتاب وصف لأي شيء. وهو ما لم يكن مرادا له. فإنما ذلك من أجل إعادة تفكير جذرية للعلاقات بين الجنسين، علاقة قائمة على الحقيقة أكثر منها على النظرية»[4]، وهذه العلاقة تستلزم كما يقولان: «اصلاح النظام التربوي بطريقة تقر بالفروق الجنسانية الرئيسية وتتكيف معها»[5] وهو ذات الرأي الذي قال به ودعى إليه الكسس كاريل. ولما كان العلمانيون

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٣) جنس الدماغ (الفارق الحقيقي بين الرجال والنساء)، ص ٢٢١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

ينظرون إلى عمل المنزل والتربية الأسرية أمرا منقوصا ولما استجابت جمهرة من النساء لشعارات الرجال يجدر بي أن أنهي هذا البحث بقولهما: «ويجب على الرجال أن يقدروا الجهود التي تبذلها المرأة في إدارة الشؤون المنزلية حق قدرها، لكن الأهم من ذلك هو ان يتم تقديرها من قبل النساء أنفسهن»[1] وينبهان إلى أن تربية الأجيال وأعمال النساء لا تقل نبلا عن أعمال الرجال «لكن الكثير من الرجال ينبغي عليهم الانتظار حتى يصبحوا أجدادا كي يقيموا هذه الحقيقة»[2].

شهادة التجربة والواقع

إذا كانت «القوانين الفسيولوجية غير قابلة للين، مثل قوانين العالم الكوكبي»[3]، كما يقول «الكسس كاريل» وإذا كانت «الفطرة أعمق وأصدق وأعصى من كل هذه المحاولات»[4] التي تدفع إلى مسخ شخصية الأنثى وتذكيرها، كما يقول محمد قطب.

فإن الواقع العملي، وثمرة التجربة الغربية في اقتحام المرأة ومشاركتها الرجال في شتى مجالات العمل ذات الطابع العنيف والجهد المضني أرغمت مفكري الغرب ومؤسساته الاجتماعية على مراجعات واسعة في تقييم هذه التجربة.

مفاهيم العلمانية والديموقراطية والمساواة، مع التحولات الاقتصادية السريعة وبروز المجتمع الصناعي، والرأسمالي وازدهار نظريات الشيوعية كانت وراء دخول المرأة ميادين العمل، وكانت الدول الاشتراكية وعلى رأسها روسيا تسرع الخطى في تحقيق ذلك للبرهنة على صدق الأيديولوجية الماركسية التي يقوم عليها النظام. فماذا كانت النتيجة؟ وما محصلة اقحام المرأة في اتون التنانير والمناجم. نكتفي هنا بسرد أشهر الشهادات العالمية في الموضوع للموقع الذي يحتله الشاهد وللتجربة التي تعد أكثر التجارب غلوا في المادية والدعوة للمساواة المطللقة وتنفيذ ذلك عمليا.

يقول الزعيم الروسي ميخائيل غورباتشوف في كتابه «بيريسترويكا»[5] تحت عنوان «حول

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(٣) الإنسان ذلك المجهول، ص ١٠٩.

(٤) منهج التربية الإسلامية، ج٢، ص ٤٨٧.

(٥) بيريسترويكا هي الكلمة الروسية التي تطوف اليوم العالم أجمع، حتى دخلت قواميس اللغات. وهذه اللفظة تعني حرفيا إعادة البناء. غير أن هذا المعنى ليس كاملا، إذ أن البيريسترويكا، كما سيتضح في سياق الكتاب، لا تعني فقط إعادة بناء، بل عملية تجديد أيضا متعددة الجوانب والأهداف. لذا، فقد ارتأينا الإبقاء على الكلمة في أصلها. (مترجم الكتاب)، ص ٦.

النساء والعائلة»: «وكما هو معروف، فإن درجة تحرر المرأة تعتبر معيارا للمستوى الاجتماعي والسياسي للمجتمع. لقد قضت الدولة السوفياتية قضاء مبرما على مختلف أشكال امتهان حقوق النساء الذي كان سائدا في روسيا القيصرية، وأقامت مساواة تامة بين المرأة والرجل يضمنها القانون. إننا نفتخر بما قدمته السلطة السوفياتية للمرأة: الحق المتساوي مع الرجل بالعمل، وعدم التفريق في الأجور والحماية الاجتماعية. وقد حصلت المرأة على جميع إمكانات الدراسة وممارسة الوظيفة والمشاركة في النشاط الاجتماعي والسياسي. ولعله لما كان بوسعنا أن نبني المجتمع الجديد ونصمد في الحرب ضد الفاشية لولا الإسهام الفعال من جانب النساء وتضحياتهن الكبيرة.

ولكن في غمرة مشكلاتنا اليومية الصعبة كدنا ننسى حقوق المرأة ومتطلباتها المميزة المتعلقة بدورها، اما وربة أسرة، كما كدنا ننسى وظيفتها التي لا بديل عنها مربية للأطفال. فلم يعد لدى المرأة، العاملة في البناء وفي الإنتاج وفي قطاع الخدمات وحقل العلم والإبداع، ما يكفي عن الوقت للاهتمام بالشؤون الحياتية الومية، كإدارة المنزل وتربية الأطفال، وحتى مجرد الراحة المنزلية. وقد تبين أن الكثير من المشكلات في سلوكية الفتيات والشبان، وفي قضايا خلقية اجتماعية وتربوية وحتى إنتاجية، إنما يتعلق بضعف الروابط الأسرية والتهاون بالواجبات العائلية.

تلك هي المفارقة التي حصلت على الرغم من رغبتنا الصادقة والمشروعة سياسيا بمساواة للمرأة مع الرجل. وإننا نعمل في مجرى البروسترويكا على تصحيح الخلل الذي طرأ على المساواة بين المرة والرجل، هذه المساواة التي باتت متممة لفضائل مجتمعنا. ومن هنا يدور الآن نقاش حاد وحماسي في صحافتنا ومنظماتنا الاجتماعية وعلى كل الصعد. في العمل والمنزل. حول مسألة استعادة المرأة لدورها الحقيقي بالكامل»[1].

نقلت النص بتمامه لتكون الصورة متكاملة لهذه التجربة التي يذكر غورباتشوف «افتخاره» بها ثم يعود ليصف الخلل الكبير الذي صاحبها اجتماعيا بل وإنتاجيا. ثم اتبع تقييمه لهذه التجربة بمشكلة أخرى تتصل مباشرة بالموضوع فيقول: «المشكلة الأخرى التي لدينا هي

---

(١) م. س. غورباتشوف، بيرويسترويكا، ص ١٦٦ - ١٦٧، نقلة إلى العربية، د. محمد أحمد شومان، دار الفارابي، بيروت، ط الرابعة، ١٩٨٩م.

ممارسة المرأة للأعمال المجهدة التي تنعكس سلبا على حالتها الجسدية... إن معاناة العائلة وتنشيط دورها في الحياة وفي تطوير المجتمع تمثل الآن بالنسبة إلينا المهمة الاجتماعية الأكثر إلحاحا»[1] إضافة إلى ما ذكرته عن أهمية هذه الشهادة للزعيم الروسي، واقتناعا بأن الحكمة والمعرفة هي البضاعة القابلة للتصدير والاستيراد وتتجاوز الزمان والمكان، فإن هذا النص أشد وقعا على العلمانيين العرب الذين يغلب عليهم الانتماءات الماركسية، أرباب الواقعية الاشتراكية فإن واقعية السوفيات أفصحت عن ثمرتها للواقعيين والمثاليين معا. ونحن في معرض الحجاج مع هؤلاء وغيرهم من دعاة العلمنة والتغريب فإن هذا النهج. الاستشهاد بنصوص الغربيين، جزء هام من النقد والافحام، نزولا على قناعة ورؤية محمود شاكر رحمه الله «لأنني أرى بعض الناس أسرع استجابة للأعاجم، فأحببت أن أضع طرفا من ذلك بين أيديهم، إلزاما لهم بالحجة التي يخرون عليها صما وعميانا»[2].

الدراسات الإنسانية (العلاقات المتبادلة)

في ظل تفاقم المشكلات الأسرية في الغرب وازدياد نسب المشاجرات الزوجية، والطلاق، والضرب، والخيانات الزوجية، وغيرها وأثر ذلك على الأولاد وانعكاسه على الأمن الاجتماعي كثف علماء الإنسانيات دراساتهم في مجالات العلاقات الأسرية.

وإذا كان الغرب الأوروبي والأميركي تقبل الاعتراف بوجود فوارق تكوينية بين الأنثى والذكر فإن «مجرد الرغبة في البحث عن فوارق واختلافات محتملة بين الجنسين تتعدى الاختلافات البيولوجية، غير مرغوب فيه ايديولوجيا»[3].

لكن دراسات جادة لأسماء لها وزنها العلمي في مجال العلوم الأسرية كشفت عن نوع آخر من تلك الفروق الكامنة بين الجنسين. وهذه البحوث لا تركز كسابقتها من الدراسات الطبية والمخبرية والتشريحية التي تهتم أولا بالجوانب العضوية ثم تبني عليها أنواع التمايزات في السلوك الفردي والمهارات في الانجاز العلمي لكل منهما.

(١) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(٢) محمود شاكر، أباطيل واسمار، ص ٤٩٧، مطبعة المدني، القاهرة، ط الثانية، ١٩٧٢م، وقال هذا النص مستشهدا بالأديب الانكليزي «اليوت» ردا على لويس غوض.

(٣) د. مراد هوفمان، الإسلام في الألفية الثالثة ديانة في صعود، ص ١٢٧، مكتبة الشروق، القاهرة، ط الأولى، ٢٠٠١م.

وإنما تهتم هذه البحوث الجديدة، بالفوارق النفسية والعاطفية. وأيضا، الفطرية وطريقة التفكير لترسم للأسرة الخطة المثلى لحل المشكلات الناجمة من التعامل اليومي على أساس فهم الفروق في الاهتمامات وردود الأفعال وتحديد الأولويات وطريقة استقبال الرسائل المتبادلة الشفوية والمباشرة وغير المباشرة بين كل من الزوجين.

كل ذلك من أجل حماية الأسرة وتوفير أمن اجتماعي من خلال عائلات أقل مشاكل.

هذا نوع آخر من الفروق بدأ الحديث عنه والتنبيه إليه «فنحن جميعا ننسى أن هناك اختلافا جوهريا وفطريا بين الرجال والنساء، فلا يمكن للرجل أن يفكر ويتعامل مع الأحداث مثلما تفعل المرأة وكذلك لا يمكن للمرأة أن تفكر وتتعامل مع الأحداث مثل الرجل. ونتيجة لذلك النسيان فإن علاقاتنا تتوتر وتكون مليئة بالمصادمات والمشاحنات والمشاكل غير الضرورية»[1].

كوكبان متباعدان

يعتبر كتاب «الرجال من المريخ، النساء من الزهرة» من أكثر الكتب مبيعا في العالم لمؤلفه «د. جون غراي» أشهر علماء العلاقات الأسرية والزوجية في أميركا يعتبر هذا المؤلف المرجع الأهم في بحث موضوع كيفية تعديل الاختلافات الزوجية من خلال الارشاد الناجح للأزواج في تجاوز التوترات الناجمة بينهما وتعزيز فهم أفضل بين الشركاء وإعادة الاشباع المتبادل لعلاقات الحب لهما.

من الفصل الأول في كتابه، يكرس جون غراي الفروق الواسعة بين الجنسين وعنون لهذا الفصل نفس عنوان الكتاب، وافترض قصة خيالية لتوضيح فكرته الكلية التي يقوم عليها مصنفه فيقول: «تخيل أن الرجال من المريخ والنساء من الزهرة. وفي أحد الأيام منذ زمن بعيد بينما كان أهل المريخ ينظرون من خلال مناظيرهم المقربة اكتشفوا أهل الزهرة. وبلمحة خاطفة أيقظ أهل الزهرة مشاعر لم يكن لأهل المريخ بها عهد لقد وقعوا في الحب واخترعوا بسرعة سفنا فضائية وطاروا إلى الزهرة.

فتح أهل الزهرة أذرعهم ورحبوا بأهل المريخ كانوا بفطرتهم يعرفون أن هذا اليوم سيأتي

(١) د. طارق كمال النعيمي عالمان مختلفان الرجل والمرأة، ص ٢١، دار المستقبل، عمان، الأردن، ط الأولى، ١٩٩٧.

وتفتحت قلوبهم على مصراعيها لحب لم يشعروا به قط من قبل.

لقد كان الحب بين أهل المريخ وأهل الزهرة سحريا. لقد كانوا مسرورين للغاية لوجودهم مع بعض، وقيامهم بعمل أشياء مع بعض، ومشاركتهم لبعضهم البعض.

وعلى الرغم من أنهم من عوالم مختلفة، فقد وجدوا متعة بالغة في اختلافاتهم. لقد قضوا شهورا يتعلمون عن بعضهم، ويستكشفون حاجاتهم المختلفة، وتفصيلاتهم، وأنماطهم السلوكية ويقدرونها حق قدرها. وعاشوا سنوات مع بعضهم في حب وانسجام. ثم بعد ذلك قرروا أن يسافروا إلى الأرض. كان كل شيء مدهشا وجميلا. ولكن تأثير جو الأرض غلب عليهم، وفي صباح أحد الأيام استيقظوا وكل واحد منهم يعاني من نوع معين من فقدان الذاكرة، فقدان ذاكرة اختياري. نسي كل من أهل المريخ وأهل الزهرة أنهم كانوا من كواكب مختلفة وانه يفترض أن يكونوا مختلفين. وفي صباح أحد الأيام كان كل شيء تعلموه عن اختلافاتهم قد محي من ذاكرتهم. ومنذ ذلك اليوم كان الرجال والنساء على خلاف»[1].

إذا الكتاب قائم على نفي التماثل بين الجنسين من ناحية تبادل وفهم وأنماط التواصل العاطفي بينهما لذا نرى موضوعات الكتاب وعناوين الفصول تشير إلى هذا مثل «الرجال مثل الأحزمة المطاطية»«النساء مثل الأمواج» «يذهب الرجال إلى كهوفهم وتتحدث النساء».

كما أن الدراسة مليئة بالجداول المتقابلة تبصر الزوجين بحاجاتهم وطريقة اشباعها. فتحت عنوان «حاجات الحب الأولية عند النساء والرجال» يقول «هذه هي أنواع الحب المختلفة موضوعة جنبا إلى جنب:

تحتاج النساء إلى أن يتلقين:

١ - الرعاية.

٢ - التفهم.

٣ - الاحترام.

٤ - الإخلاص.

٥ - التصديق.

٦ - التطمين.

---

(١) د. جون غراي: «الرجال من المريخ، النساء من الزهرة»، ترجمة د. محمود الشرف، ص ١٢ - ١٣، مكتبة جرير، الرياض، ط الأولى، ٢٠٠٠م.

يحتاج الرجال إلى أن يتلقوا:

١ - الثقة.

٢ - التقبل.

٣ - التقدير.

٤ - الاعجاب.

٥ - الاستحسان.

٦ - التشجيع»[١].

إلى غير ذلك من الجداول التي تخص التذكر والتغير وطريقة الجدل والانصاف وغيرها.

وأخذت الدراسات الحديثة المعنية بقضية السعادة الأسرية والتفاهم بين المتزوجين أو المقبلين على الزواج تكثر من هذه الجداول المتقابلة لتدعيم أركان الأسرة إذ «ان ثمرات معرفة هذه الفروق ثم التعامل معها وفقا لطبيعتها كثيرة، وكثيرة جدا. فهي تبدأ بتقبل الطرف الثاني، ثم بالتعاطف مع نواياه، ثم بحبه لذلك حبا مطلقا، ثم بسيادة روح المحبة والطمأنينة، وبالتالي انتشار تلك الصفات النفسية الحميدة في المجتمع»[٢].

إن إغفال العلمانيين للقيمة المعرفية والعملية المترتبة على مراعاة الفروق بين الزوجين. جمود في فهم الإنسان وإسهام في تجذير مشكلات أهم ركن من أركان المجتمع «الأسرة».

إن القواعد التي نجنيها من معرفة الفروق ثم احترامها عديدة:

- التقبل بين الجنسين، خاصة تقبل الزوجين أحدهما للآخر.
- التفهم والتعاطف بين الجنسين.
- الوصول إلى مفهوم الحب المطلق غير المشروط بين الزوجين وبين الجنسين.
- الحد من الجدل والخلافات الزوجية والأسرية حيث التقبل والتفهم.
- الحد من حالات الطلاق التي يكون سببها عدم احترام الفروق وعدم تفهمها.
- بناء مجتمع أكثر تجانسا وانسجاما.
- التخفيف من حدة القلق والاكتئاب لدى الجنسين من خلال إيجاد الدعم، وذلك بالتقبل

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٢) د. صلاح الراشد، الفروق بين الجنسين، ص ٨، إصدار الأمانة العامة للأوقاف، الكويت ١٩٩٨م.

والتفهم والحب المطلق.

- تربية الأجيال القادمة في أجواء أكثر سعادة وطمأنينة»[1].

كم ستسخرّ الإنسانية والأسرة جراء دعوات العلمانيين التي تتجاهل الفروق بين الإناث والذكور.

- الذكاء العاطفي

الذكاء العاطفي أو الوجداني، يمكن أن نعتبره جزئية من جزئيات ما سبق ذكره من الفروق بين الجنسين، إلا أن هذا علم جديد وكشف معاصر في زمن من انفلات الانفعالات وتزايد العواطف الهدامة وقفزات هائلة في الأرقام على تفاقم حالات الاكتئاب مع تفجر موجات عنف وعدوان. جاء هذا الاكتشاف ليرجع إلى الناس ثقتهم بأنفسهم وليقول لأسرى الانفعال العاجزين عن ضبط النفس أنهم يعانون «من عجز أخلاقي فالقدرة على السيطرة على الانفعال هي أساس الشخصية وإذا كان هناك موقفان أخلاقيان يستلزمهما عصرنا، فهما على وجه التحديد: ضبط النفس والرقة»[2]. إذا خلافا لنظريات الجبر السلوكي فإن هذا العلم يقوم على نقيض الطبع ضد التطبع، أي «الطبع ليس قدرا لا يتغير»[3].

كتاب «الذكاء العاطفي» يقدم طريقا جديدا للنظر في جذور أسباب أمراض الأسر والمجتمعات، يدعو فيه مؤلفه الدكتور«دانييل جولمان» إلى ثقافة العقل والقلب معا. وقد قام فيه برحلة تأمل علمي ثاقب في عواطف الإنسان، نفهم منها معنى الذكاء، وكيفية ارتباطه بالعاطفة، ونطلع عبر صفحاته على مملكة المشاعر وتأثيرها في مسار حياتنا.

يعتمد المؤلف على الأبحاث الطبية والدراسات التي اجريت على الدماغ البشري خلال العقدين الماضيين، ليخرج بآخر اكتشافات تركيبة المخ العاطفية التي تفسر كيف تهيمن قبضة العاطفة القوية على العقل المفكر، وكيف تكشف تراكيب المخ المتداخلة المتحكمة في لحظات الغضب والخوف، أو الحب والفرحة عن كثير من الحقائق، وان النقص في الذكاء العاطفي، أساس الكثير من مشاكل كل فرد منا، لأنه يدمر الذهن ويهدد الصحة الجسمانية بأخطار جسيمة.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٨ - ٩.

(٢، ٣) د. دانييل جولمان، الذكاء العاطفي، ترجمة ليلى الجبالي، ص ١٢، ١٣، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، ٢٠٠٠م.

ويجيب المؤلف عن السؤال المهم: ما هذه المشاعر الإنسانية؟ وما مكانها في الدماغ؟ وهل ما ورثناه من طباع قدر محتوم، أم أن دوائر المخ العصبية دوائر مرنة يمكن أن تتعلم، وتتغذى، وتقوى وفقا للبنية التي يتأسس عليها ذكاؤنا العاطفي منذ الطفولة؟

أما أكثر الحقائق إثارة للقلق في هذا الكتاب فهي ذلك المسح البحثي الشامل الذي يكشف كيف بات جيل الأطفال الحالي في العالم كله أكثر غضبا وجنوحا وقلقا واندفاعا وعنفا. فهل الذكاء العاطفي يقدم علاجا؟ الإجابة العلمية يحتويها هذا المؤلف المهم»[١].

ولقد خصص المؤلف صفحات عديدة للبحوث التي تعرضت لاختلاف الجنسين في ذكائهم العاطفي. فعند بلوغ البنات والأولاد الثالثة عشرة «يبدو الاختلاف الشديد بين الجنسين. فابنات بصبحن أكثر خبرة وتجربة من الأولاد في «التكتيكات» العدوانية الفنية، مثل نبذ من يخاصمهن، وفي النميمة الشريرة، والثأر غير المباشر، أما الأولاد فيواصلون مواجهاتهم المباشرة عند غضبهم، وهم أكثر نسيانا من البنات تلك الخطط الخفيفة. وهذا مجرد أحد الأساليب الكثيرة التي يصبح فيها الأولاد - الرجال فيما بعد - أقل تطورا عن الجنس الآخر في استخدام الأساليب غير المباشرة للحياة العاطفية»[٢]، ويؤكد المؤلف «وتظهر المواقف العقلانية العاطفية المختلفة بين الجنسين قوية جدا في الإنتاج العلمي، فقد انتهت مئات من الدراسات إلى أن النساء أكثر تعاطفا من الرجال - على الأقل - بسبب قدرتهن على قراءة المشاعر الدفينة لشخص آخر من تعبيرات وجهه وصوته وغيرها من التلميحات الخرساء»[٣].

ألست معي في أن نتيجة الباحث في قوله أن النساء يستخدمن الأساليب غير المباشرة في الحياة العاطفية، وانه أكثر تعاطفاً من الرجال بسبب قدرتهن على قراءة المشاعر من خلال التلميحات الخرساء، كأنه يلخص تراث الإنسانية المنثور والمشعور من ركام الأشعار والحكم والروايات التي تحكي لنا خصوصية كل من الرجل والمرأة في طبيعة ابداء مشاعره وخلجاته تجاه الآخر. قارن بين هذه الدراسات الدقيقة التي تفكك الإنسان إلى درجة تصوير المخ عبر التكنولوجيا الدقيقة وتدعمه بالدراسات الميدانية لتحدثنا عن عواطفنا وعواطفهن وليقول تحت عنوان «الرجال هم الجنس الأضعف» أن موضوع الاختلاف في الحياة العاطفية

(١) تعريف المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكتاب.

(٢) الذكاء العاطفي، ص ١٩٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٩١.

الخاصة بكل من الجنسين، والتي تثبت أنها «المهماز» الذي يحرك الحياة المفجعة في الحياة الزوجية»[1].

قارن بين هذه الدقة التفصيلية في تفاوت العواطف بين الجنسين درجةً ونوعا وتعبيرا وبين ما أجمله الأقدمون عن هذا بتعبير الجاحظ: «والمرأة تحب أربعين سنة وتقوى على كتمان ذلك، وتبغض يوما واحدا فيظهر ذلك بوجهها ولسانها. والرجل يبغض أربعين سنة فيقوى على كتمان ذلك وان أحب يوما واحدا شهدت جوارحه»[2].

وختاماً هل الحرص العلماني على محو الفوارق التكوينية بين الذكر والأنثى تصب نتيجته في صالح مكان الإنسان وتفرده بين الأحياء، أم العكس هو الصحيح، أظن أن الواقع المشاهد، والتجريب العلمي، يجعلنا نتبنى ما خلص إليه العقاد في ملاحظته الذكية من أن «الفوارق بين الجنسين تتقارب كلما هبط الحيوان في سلم الخلق حتى تزول الفوارق جميعاً في الخلية الأولى، ولكنها تتشعبُ وتتعدد ويصبح التحول بينهما فلتة من فلتات الخوارق كلما ارتقى الحيوان في سلم الخلق، حتى تبلغ هذه الفوارق قصاراها من التنوع والتكافؤ في بنية الإنسان»[3].

إن الشريعة تقف موقفاً وسطا بين الذين يستغلون الفوارق بين الجنسين فيظلمون المرأة ويهضمونها حقوقها، وبين من يدعون لمحو الفوارق لتذكيرها وسلخها من فطرتها واستثمارها،، وكلا الفريقين ظالم للمرأة.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(٢) الجاحظ، المحاسن والأضداد، ص ١٧٩، دار السعادة، ١٩١٢م.

(٣) عباس العقاد، هذه الشجرة، ص ١٠٧، دار نهضة مصر، القاهرة، بلا تاريخ، وانظر: د. عبدالحي دياب، المرأة في حياة العقاد، الفصل الثالث «تفاوت الجنسين»، ص ٣٦٩ – ٤١٢.

الخاتمة وأهم النتائج للبحث

الخاتمـــــة

وفي ختام هذا البحث، وبعد عرض أهم شبهات العلمانيين حول قضايا المرأة، ودراسة إجابات التوفيقيين عليها، أشير إلى بعض العناصر الهامة وأذكر بعض التوصيات لعل وعسى أن يجد فيها الباحثون أبواباً تحتاج إلى من يفتحها بدراسة علمية أو إنجاز عملي يخدم بها دينه:

- إن الشبهات التي تروج في قضية المرأة تتجدد وتتطور وتخرج بأكثر من شكل ما يوجب علينا عدم الاكتفاء بالجهود القيمة التي غطت فترة معينة في صراع العقيدة الإسلامية مع الفكر العلماني.

- إن أخطر وأخبث الشبهات هو ما يلبس لباس الدين وينطلق من التظاهر بمظاهر الحرص على الإسلام ويستخدم النصوص الدينية ثم يلتف عليها بالتأويلات الباطلة والاستناد الخاطئ إلى أصول الفقه والقواعد الفقهية.

- إن هناك فرقاً كبيراً بين جهود التوفيق التي قام بها التوفيقيون الرواد وما زال يقوم بها أنصارهم وبين التوفيق الذي يمارسه العلمانيون، الفرق في المقاصد أولاً وفي درجة التوفيق وإن إلتقيا في بعض المسائل.

- علينا إنصاف التوفيقيين من خلال إعمال ميزان العدالة بأخذ جهودهم وغربلتها فيكون الثناء والشكر لما أصابوا فيه والاستدراك والنقد لما أخطأوا فيه.

- علينا أن نفرق بين التوفيقيين العلماء المؤصلين شرعياً وبين الأدعياء الذين أقحموا أنفسهم في عالم الاجتهاد من غير أن يمتلكوا أدوات الاجتهاد ولا مقوماته.

- علينا أن نستثمر تميز بعض التوفيقيين المعاصرين في الرد على أصحاب المدارس والأيديولوجيات المادية لما لهم بها من علم أو تجربة سابقة معها، مع الاتصال بهم وإعانتهم في الرد وجذبهم إلى الأصالة.

● لا بد من قيام عمل مؤسسي في الرد على الشبهات ينافس العلمانيين في مؤسساتهم الثقافية، وبعد أن ثبت أنهم يوظفون علوم اللغة والتاريخ والأصول وغيرها في تأكيد الشبهات وتقويتها؛ فعلينا أن نعرض إنتاجهم الثقافي على نخب ثقافية كل يتناول الأطروحة العلمانية المشككة من زاويته فيكون الرد مشبعا ومسبوكا ومحبوكا، لنتجاوز الجهود الفردية المبعثرة.

● ضرورة التفكير من قبل الجامعات والكليات الشرعية، مع وزارات الأوقاف والشؤون الإسلامية في العالم الإسلامي بطبع كتيبات ورسائل مبسطة بلغة اجتماعية سهلة في كشف الشبهات التي ذاعت بين الناس وشاعت في وسائل الإعلام مع المشاركة الفعالة للدعاة الإعلاميين في وسائل الإعلام بالتوضيح والرد.

● في عام ١٤٢٤هـ أُشهِرتَ الهيئة الإسلامية العالمية للإعلام، وكان اجتماع المؤسسين الأول في الرياض، وأؤكد ما طرحته هناك من ضرورة تخصيص فريق عمل إعلامي يرصد ما يبث من تهم ضد الإسلام وأطروحات منحرفة باسم الدين، وعمل جهد مضاد مدروس من أجل مواجهة علنية تجمع بين العلم والصراحة. وليكن لقضية المرأة النصيب المناسب.

● في المرحلة النهائية للبحث، وقعت على كتاب بعنوان «دعونا نتكلم: مفكرات أمريكيات يفتحن نوافذ الإيمان على عالم متغيّر» تحرير د. جيزيلا ويب، ترجمة د. إبراهيم يحيى الشهابي. يقع في (٣٧٦) صفحة، طبع دار الفكر بدمشق، وهو عبارة عن مجموعة مقالات تقدم معا أصواتاً تعبر عن آخر التطورات في دراسات المرأة المسلمة. اشتركت في كتابتها (١٠) نساء أكاديميات وأعضاء في مؤسسات ثقافية، وهن مفكرات رائدات في أمريكا الشمالية، مدركات لوجود مشكلات عويصة تواجه النساء في المجتمعات والأقليات المسلمة في العالم. وأعمالهن تعتبر الطليعة في الخطاب الإسلامي المصلح اليوم هناك، وأطروحاتهن توفيقية متفاوتة في تناول آيات القرآن

الكريم المتعلقة بالمرأة وأحكامها. والكتاب يحتاج إلى دراسة، مع مراعاة أهمية طرق موضوع التوفيقيين في الغرب، إذ إن المسلمين الجدد والجاليات المسلمة في الغرب، تتلقى ثقافتها الإسلامية من أطروحات متنوعة أحد روافدها المثقفون الغربيون الذين أسلموا وتحمسوا للإسلام فتعجلوا في التأليف عن الإسلام بغية الانتصار له، ولكن شابت كتبهم تفسيرات واجتهادات تتفاوت بين التلفيق والتوفيق ويقع فيها شطح، ولهذا أدعو إلى أن يلتفت الباحثون إلى هذه الأزمة التي يعيش فيها الفكر التوفيقي في الغرب أكثر من غيره وبدرجة عالية من التوفيق، بل وأحياناً كثيرة الانحراف الكبير عن الصراط المستقيم. يمكن عمل أطروحة بعنوان «الفكر التوفيقي للدعوة الإسلامية في الغرب».

● كما أن موضوع «المؤسسات التوفيقية في عالمنا الإسلامي» يحتاج إلى بحث مستقل في دراسة أهدافها وانجازاتها ومناهجها. وما مدى التواصل معها والإفادة منها والنصح لها ونقدها بما يعود فضله عليهم وعلى الأمة.

● يلتقي العلمانيون أصحاب منهج اختراق الدين من خلال مبادئه وقواعده وأصوله، مع التوفيقيين في التعويل على بعض الأصول الإسلامية مثل «المصالح المرسلة» و«تغير الأحكام بتغير الأزمان»، و«مقاصد الشريعة قبل أحكامها» و«فتح باب الاجتهاد على إطلاقه»... وغير ذلك مما شاع في كتاباتهم وكانت متكأ للعلمانيين في تلاعبهم بالنصوص، أما التوفيقيون فقد وجهوا اجتهاداتهم من هذه المنطلقات التي انتجت بعض الأحكام الغريبة. لهذا فإنني أقترح دراسة أصولية مستقلة وواسعة حول (أصول التوفيقيين بين النظرية والتطبيق)، وكذا دراسة عن (استثمار العلمانيين للقواعد الفقهية وأصول الفقه في إبطال الشريعة).

والحمد لله رب العالمين

المراجـــــع

المـــــراجــــــع

□ أباطيل وأسمار، محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط الثانية، ١٩٧٢م.

□ الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، المطبعة الأزهرية، القاهرة، ط الأولى، ١٣١٨هـ.

□ أحكام التركات والمواريث، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٣م.

□ الأحكام التي تخالف فيها المرأة الرجل، لسعد بن شارع بن عوض الحربي، دار المسلم، الرياض، ط الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

□ أحكام الزواج في ضوء الكتاب والسنة، عمر الأشقر، دار النفائس، الأردن، ط الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

□ الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

□ الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، تحقيق أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

□ أحكام القرآن، ابن العربي، تحقيق علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي، ط الثانية ١٣٨٧هـ.

□ أحكام الوصية والميراث والوقف في الشريعة الإسلامية، زكي الدين شعبان، أحمد الغندور، مكتبة الفلاح، الكويت.

□ الأحوال الشخصية، محمد أبوزهرة، دارالفكر، ط الثالثة، بلاتاريخ.

□ إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

□ آداب الزفاف في السنة المطهرة لمحمد ناصر الدين الألباني، دار السلام، القاهرة، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

□ أدب القاضي، أبوالحسن الماوردي، تحقيق هلال السرحان، مطبعة الارشاد، بغداد، ١٣٩١هـ.

□ أدب الكاتب، ابن قتيبة، تحقيق محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

□ أرسطو والمرأة، إمام عبدالفتاح إمَام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ١٩٩٦م.

□ أساس البلاغة، الزمخشري، دار صادر، بيروت ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

□ أساليب الغزو الفكري، علي جريشة، محمود شريف زيبق، دار الاعتصام، ط الثانية، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

□ الاستقامة، أحمد بن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

□ أسد الغابة في معرفة الصحابة، عزالدين بن الأثير، دار الفكر، بلا بيانات أخرى.

□ الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، محمد أبوشهبة، مكتبة السنة، القاهرة، ط الرابعة، ١٤٠٨هـ.

□ الأسس الثقافية للعنف ضد المرأة، السكوت في مواجهة العنف، سلوى الشرفي، مجلة النهج العدد ٤١ السنة ١١ خريف ١٩٩٥م. تصدر عن: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دمشق.

□ الأسس الفسلفية للعلمانية، عادل ضاهر،دار الساقي، بيروت، ط الثانية، ١٩٩٨م.

□ الإسلام بين التنوير والتزوير، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

□ إسلام آخر زمن، منذر الأسعد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط الثانية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

□ الإسلام دعوة عالمية، عباس العقاد، المكتبة العصرية، بيروت، بلا بيانات أخرى.

□ إسلام ضد إسلام، الصادق النيهوم، دار الناقد، دمشق، ١٩٩٥م.

□ الإسلام في الألفية الثالثة، ديانة في صعود، مراد هوفمان، تعريب عادل المعلم، ويس إبراهيم، مكتبة الشروق، القاهرة، ط الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

□ الإسلام في قفص الاتهام، شوقي أبو خليل، دار الفكر دمشق، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م.

□ الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، أبوالأعلى المردودي، دار القلم الكويت، ط الثانية، ١٩٧٤.

□ الإسلام كبديل، مراد هوفمان ترجمة غريب محمد غريب، الناشران مجلة النور الكويتية ومؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات، باريس، ط الأولى ١٩٩٣م.

□ الإسلام لا العلمانية مناظرة مع فؤاد زكريا، سالم البهنساوي، دار الدعوة للنشر والتوزيع، الكويت، ط الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

□ الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية لماذا..؟ وكيف..؟، محمد البوطي، دار الفكر،دمشق، ط الأولى، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

□ الإسلام وتعدد الزوجات، إبراهيم النعمة، الدار السعودية للنشر، الرياض، ط الأولى،١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م.

□ الإسلام والحضارة الغربية، محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الخامسة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

□ الإسلام والعصر.. تحديات وآفاق، طيب تيزيني، محمد البوطي، دار الفكر، دمشق، ط الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

□ الإسلام والعلمانية وجها لوجه، يوسف القرضاوي، دار الصحوة، القاهرة، ط الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

□ الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة، البهي الخولي، دار البشير للثقافة والعلوم، طنطا، ط الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

□ الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده، محمد عمارة، دار الرشاد، القاهرة، ط الخامسة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

□ الإسلام وحقوق الإنسان، محمد عبدالملك المتوكل، مجلة المستقبل العربي، السنة ١٩، العدد (٢١٦)، فبراير ١٩٩٧م.

□ الإسلام، سعيد حوى، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

□ الإسلاميون والمرأة، محمد سليم العوا، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

□ أسواق الذهب، أحمد شوقي، دار العودة، بيروت، ط الأولى ١٩٨١م.

□ أسير الوهم، أحمد برقاوي، سلسلة كتاب الناقد (العنف الأصولي: مواجهات السيف والقلم)، منشورات رياض الريس، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٥م.

□ الأشباه والنظائر، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمي، بيروت، ط الأولى، ١٩٨٣م.

□ إشكالية الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي، طيب تيزيني، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط الثانية، ١٩٨٧م.

□ إشكالية التحيز، رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، محور العلوم الاجتماعية، تحرير:

عبدالوهاب المسيري، سلسلة المنهجية الاسلامية، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، طباعة، مؤسسة انترناشيونال جرافيكس، ط الثالثة ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

□ أصل الأنواع لدارون، سيد بدوي، سلسلة تراث الإنسانية، إصدار المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، بلا بيانات أخرى.

□ أصول الفقه الإسلامي، زكي الدين شعبان، مؤسسة علي الصباح للنشر، الكويت، ط ١٩٨٨م.

□ أصول الفقه الإسلامي، وهبه الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

□ أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، طبعة الأمير أحمد بن عبدالعزيز، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

□ الاعتصام، أبواسحاق الشاطبي، بمقدمة محمد رشيد رضا، دار الفكر، توزيع مكتبة الرياض الحديثة، بلا بيانات أُخرى.

□ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، محمد بن عمر الرازي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

□ الأعلام، خيرالدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط السادسة، ١٩٨٤م.

□ إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، تحقيق وتعليق محمد محي الدين عبدالحميد، ط الثانية، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

□ الأعمال الكاملة لقاسم أمين، (تحرير المرأة، والمصريون، والمرأة الجديدة) دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط الثانية، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

□ الأعمال الكاملة لمحمد عبده، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط

الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

□ الأعمال الكاملة، رفاعة الطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط الأولى، ١٩٧٣م.

□ إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، ابن القيم، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٨٣١هـ - ١٩٦١م.

□ إلى كل أب غيور يؤمن بالله، عبدالله علوان، دار السلام، ط الثالثة، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

□ إلى كل فتاة تؤمن بالله، محمد اليوطي، دار الفارابي دمشق، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

□ أنتم النّاس أيها الشعراء، أنيس منصور، دار الشروق، القاهرة، ط الأولى، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

□ الانحرافات العقدية والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين وآثارها في حياة الأمة، علي بن بخيت الزهراني، دار الرسالة، مكة المكرمة، بلا بيانات أخرى.

□ أنثى ضد الأنوثة، دراسة في أدب نوال السعداوي في ضوء التحليل النفسي، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط الثانية، ١٩٩٥م.

□ الأنثى هي الأصل، نوال السعداوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت. ط الأولى ١٩٧٤.

□ الإنسان بين المادية والإسلام، محمد قطب، دار الشروق ـ ط السابعة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

□ الإنسان حيوان تلفزيوني، محسن محمد، مطابع الأهرام التجارية، القاهرة، بلا تاريخ.

□ الإنسان ذلك المجهول، ألكسيس كاريل، تعريب شفيق أسعد فريد. مكتبة المعارف، بيروت، ط الرابعة، ١٤٠٥هـ -١٩٨٥م.

□ الإنسان في القرآن، عباس العقاد، بيروت، ١٩٦٥م

□ إنسانية الإنسان، رينيه دوبو، ترجمة نبيل الطويل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الثانية ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

□ أنوار البروق في أنواء الفروق، أحمد الصنهاجي، المعروف بالقرافي، دار السلام، القاهرة، ط الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

□ أوراق على شجر، أنيس منصور، دار الشروق، القاهرة، ط الثالثة، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

□ اتجاه الفكر الإسلامي المعاصر في مصر في النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري، محمد الجمال، دار عالم الكتب، الرياض، ط الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

□ اتجاهات التفسير في العصر الراهن، عبدالمجيد المحتسب، دار البيارق، عمّان، الأردن، ط الثالثة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

□ الاتجاهات الحديثة في الإسلام، المستشرق جيب، ترجمة هاني الحسين، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط ١٩٩٦م.

□ الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الخامسة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

□ اتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر، الدمياطي الشهير بالبنا، طبعة عبدالحميد أحمد حنفي، القاهرة، ١٣٥٩هـ.

□ الأم، محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط الثانية، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

□ الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، عبدالله بن عمرالدميجي، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

□ باحثة البادية: ملك حفني ناصف، إقبال بركة، أبحاث مؤتمر مائة عام على تحرير المرأة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٣ - ٢٨ أكتوبر ١٩٩٩م

□ البحر المحيط في أصول الفقه، محمد الزركشي، تحرير عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط الأولى، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.

□ البحر المحيط، محمد بن يوسف بن حيان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الثانية، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م..

□ البداية والنهاية، ابن كثير، دار ابن كثير، بيروت، بلا بيانات أخرى.

□ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، تعليق وتحقيق، محمد صبحي حلاق، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط الأولى، ١٤١٥هـ.

□ البغدادي الملحد المارق المرتد، محمد العوضي، جريدة «الرأي العام» الكويتية، عدد «١٠٧٣٥»، بتاريخ ١١/١١/١٩٩٦م.

□ بغية المرتاد، أحمد ابن تيمية، تحقيق ودراسة موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم، ط الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

□ البنيوية وما بعدها، جون ستروك، ترجمة محمد عصفور، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد «٢٠٦»، فبراير ١٩٩٦.

□ بهذا ألقى الله، حسان حتحوت، مؤسسة فهد المرزوق الصحفية للطباعة والنشر، الكويت، بلا تاريخ.

□ بيرويسترويكا، م. س. غورباتشوف، نقلة إلى العربية، محمد أحمد شومان، دار الفارابي، بيروت، ط الرابعة، ١٩٨٩م.

□ بيضة الديك، يوسف الصيداوي، مطبعة التعاونية، بلا بيانات أخرى.

□ تاريخ ابن الريوندي الملحد، عبدالأمير الأعسم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط الأولى، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.

□ تاريخ الأستاذ الإمام، محمد رشيد رضا، مطبعة المنار، القاهرة، ط الأولى، ١٣٥٠هـ - ١٩٣١م.

□ تاريخ الشعوب الإسلامية، كارل بروكلمان، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين بيروت، ط الثامنة، م١٩٧٩م.

□ التاريخ والمؤرخون، شاكر مصطفى، دار العلم للملايين، بيروت،ط الثانية ١٩٧٩م.

□ تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، عبدالله الغذّامي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط الأولي، ١٩٩٩م.

□ التبيان في تفسير القرآن، الطوسي، مطبعة مكتبة الإعلام الإسلامي، إيران، ١٣٠٩هـ.

□ تتمة الإعلام للزركلي، محمد خير رمضان، دار ابن حزم، بيروت، ط الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

□ تجديد الفكر العربي، زكي نجيب محمود، دار الشروق، القاهرة، ط الرابعة ١٩٧٨م.

□ التحرير الإسلامي للمرأة، الرد على شبهات الغلاة، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط الأولى ٢٠٠٢.

□ تحرير المرأة العربية بين الموقف الأيديولوجي والثورة على الموروث، شهرزاد العربي، ضمن بحوث مائة عام على تحرير المرأة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٣- ٢٨ أكتوبر ١٩٩٩م.

□ تحرير المرأة في عصر الرسالة، عبدالحليم أبوشقة، دار القلم، الكويت، ط الأولى،

١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

□ تدريب الراوي، في شرح تقريب النواوي، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، ط الثانية، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

□ التراث بين السلطان والتاريخ، عزيز العظمة، دار الطليعة، بيروت، ط الثانية، ١٩٩٠م.

□ التربية الجمالية في الإسلام، صالح أحمد الشامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

□ تزييف الوعي، فهمي هويدي، دار الشروق، القاهرة، ط الثانية،١٤١٢هـ - ١٩٩٤م.

□ التشريع الجنائي في الإسلام، عبدالقادر عودة، دار الكتاب العربي، بيروت، بلا بيانات أخرى.

□ التطور التاريخي لأوضاع المرأة العربية في الوطن العربي، علي شلق، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية تحت عنوان المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية، بيروت، ط الأولى، ١٩٨٢م.

□ التطور والثبات في حياة البشر، محمد قطب، دار الشروق، القاهرة، ١٣٩٧هـ ١٩٧٧م.

□ التعايش بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة، سُورحُمَن هِدَايات، دار السلام، القاهرة، ط الأولى ١٤٢١ - ٢٠٠١م.

□ تعدد الزوجات أم تعدد العشيقات...!؟ دراسة علمية مقارنة، خاشع حقي، دار ابن حزم، بيروت، ط الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

□ التعريفات، للشريف الجرجاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

□ التفسير الماركسي للإسلام، محمد عمارة، ، دار الشروق، القاهرة، ط الأولى، ١٩٩٦م.

□ تفسير التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، بلا بيانات أخرى.

□ التفسير العلمي للقرآن، عبدالله المصلح، إصدار رابطة العالم الإسلامي.

□ تفسير القرآن العظيم، إسماعيل ابن كثير، دار الخير، بيروت، ط الثانية، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

□ تفسير المنار، محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى،١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

□ التفكير العلمي، فؤاد زكريا، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد (٣)، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

□ تقريب التهذيب، ابن حجر، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

□ تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط الرابعة، ١٩٨٩م.

□ التلفزيون والتغير الاجتماعي في الدول النامية، سعيد بن مبارك آل زعير، دار الشروق، جدة، بلا تاريخ.

□ تنظيم الأسرة وتنظيم النسل، محمد أبوزهرة ، دار الفكر العربي، بلا بيانات أخرى.

□ تنظيم الإسلام للمجتمع، محمد أبوزهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، بلا بيانات أخرى.

□ تهافت التهافت، ابن رشد، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط الثالثة، بلا تاريخ.

□ تهافت الفلاسفة، أبوحامد الغزالي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط السابعة، بلا تاريخ.

□ تهذيب التهذيب، ابن حجر، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط الأولى، ١٤١٤هـ -

١٩٩٣م.

□ التوقيف على مهمات التعاريف، عبدالرؤوف المناوي، دار الفكر، دمشق، ط الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

□ ثقافة الوهم مُقاربات حول المرأة والجسد واللغة، عبدالله الغذامي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٨م.

□ ثورة الأمم لآدم سميث، عبدالمنعم الطناملي، سلسلة تراث الإنسانية، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.

□ جامع البيان في تفسير القرآن، محمد بن جرير الطبري، بتعليق محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.

□ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلاتاريخ.

□ جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق عبدالقادر الارنؤوط، مكتبة الحلواني، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.

□ جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث، جمال سلطان، مركز الدراسات الإسلامية، برمنجهام، بريطانيا، ط الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

□ جذور العلمانية، السيد أحمد فرج، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط الخامسة ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

□ الجذور الفلسفية للبنائية، فؤاد زكريا، حوليات كلية الآداب - جامعة الكويت ١٩٨٠م.

□ جريدة «الأهالي» القاهرية عدد «١٠٤»، تاريخ «١٩٨/١٠/٥م.

□ جريدة الحياة اللندنية العدد «١١٦٩١»، ٢٢ فبراير، ١٩٩٥م.

□ جريدة الحياة اللندنية عدد السبت ١٢ مايو ٢٠٠١م.

□ جريدة الحياة اللندنية، العدد «١٤٢٣٦»، الثلاثاء ١٢ مارس ٢٠٠٢.

□ جريدة الرأي العام الكويتية عدد «١٠٧٣٥» بتاريخ ١٩٩٦/١١/١١م.

□ جريدة الرأي العام الكويتية، العدد «١٢٦٠٤» ، بتاريخ الأحد ٢٠٠١/١٢/٢٣م.

□ جريدة الرأي العام الكويتية، العدد «١٠٥٥٤»، الثلاثاء ١٩٩٦/٥/١٤م.

□ جريدة الرأي العام الكويتية، عدد «١٠٧٢٨»، بتاريخ ١٩٩٦/١٢/٤م.

□ جريدة الرأي العام الكويتية، العدد «١٠٩٠٨»، بتاريخ ١٩٩٧/٥/٣م.

□ جريدة «الرأي العام» الكويتية، عدد «١١٠١٥»، بتاريخ ١٩٩٧/٨/١٨م.

□ جريدة الشرق الأوسط، ١٩٩٩/٩/٢٨م.

□ جريدة «الشرق الأوسط»، ٢٠٠٠/٧/١٧م.

□ جريدة القبس الكويتية، العدد «١٠٢٣٩»، بتاريخ ٢٠٠١/١٢/١٩م.

□ جريدة النهار «٢١» آذار، ١٩٩٨م، و«٢٣» اذار، ١٩٩٨، و«٣٠» آذار ١٩٩٨م.

□ جسمك لا يكذب، أنيس منصور، دار الشروق، القاهرة، ط الرابعة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

□ جناية الشيخ الغزالي على الحديث وأهله، أشرف عبدالمقصود، مكتبة البخاري، ط الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

□ جنس الدماغ الفارق الحقيقي بين الرجال والنساء، آن موير وديفيد جيسيل، ترجمة بدر المنيس، ط الأولى، مطابع القبس التجارية، الكويت ١٩٩٣م.

□ جهالات عصر التنوير، محمد جلال كشك، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ط الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

□ حاشية التفتازاني على شرح العضد، سعد الدين التفتازاني، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

□ حاشية الدسوقي، محمد الدسوقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

□ حَبْر الأمة، عبدالله بن عباس ومدرسته في التفسير في مكة المكرمة، عبدالله السلقيني، دار السلام، القاهرة، ط الأولى، ١٩٨٦.

□ الحجاب الإسلامي نفي أم تأكيد للعلمانية الفرنسية؟، جواد بشارة، مجلةالنهج، العدد

٣٨، السنة ١١، شتاء ١٩٩٥م، تصدر عن مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دمشق.

□ حجاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة، محمد الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط الثامنة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

□ حجاب المسلمة بين انتحال المبطلين وتأويل الجاهلين، محمد البرازي، دار ابن حزم، بيروت، ط الثالثة، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

□ الحجاب، أبوالأعلى المودودي، دار الفكر، بلا بيانات أخرى.

□ حجاب وحراب، الكمالية وأزمات الهوية في تركيا، محمد نور الدين، منشورات رياض الريس، بيروت، ط الأولى ٢٠٠١م.

□ الحجاب والهوية، محمد حافظ دياب، ضمن بحوث مائة عام على تحرير المرأة، إصدار المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٣ - ٢٨ أكتوبر ١٩٩٩م.

□ حجة الله البالغة، ولي الله الدهلوي، دار المعرفة، بيروت، بلا بيانات أخرى.

□ حديث معاد عن مساواة الرجل والمرأة في الإسلام، مجلة «المجلة»، العدد «١١٢٢» بتاريخ ٢٠٠١/٨/١٢.

□ حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٠م.

□ الحرب الباردة الثقافية، فرانسيس سوندرز، ترجمة طلعت الشايب، إصدار المجلس الأعلى للثقافة، مصر - ٢٠٠٢م.

□ الحركات السرية في الإسلام، رؤية معاصرة، محمد إسماعيل، دار القلم، بيروت، ط الأولى، ١٩٧٣.

□ الحركة النسائية في مصر ما بين الثورتين ١٩١٩ و١٩٥٢، أمل كامل بيومي السبكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م.

□ الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٣م.

□ حصار الثقافة بين القنوات الفضائية والدعوة الأصولية، مصطفى حجازي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط الأولى ١٩٩٨م.

□ حصوننا مهددة من داخلها، محمد محمد حسين، المكتب الإسلامي، دمشق، ط الرابعة، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

□ الحق المر، محمد الغزالي، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٨م.

□ حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، عباس العقاد، دار العربي، بيروت، ط الثالثة، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

□ الحقوق السياسية والاقتصادية للمرأة المسلمة، محمد الحبيب التجكاني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، جامعة الصحوة الإسلامية، الدورة الخامسة حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام، رجب ١٤١٩هـ - اكتوبر ١٩٩٨م.

□ الحقوق المتعلقة بالتركات في الفقه الإسلامي، يوسف قاسم، دار النهضة العربية، مصر، ١٩٨٤م.

□ حقوق المرأة بين الفقهي والمدني، فريدة النقاش، مؤتمر مائة عام على تحرير المرأة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٣ - ٢٨ أكتوبر ١٩٩٩م.

□ حقيقة الحجاب، محمد سعيد العشماوي، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ط الثانية ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

□ حقيقة الإعلان، محمد عمر الحاجي، دار المكتبي، دمشق، ط الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

□ حقيقة موقف الشريعة الإسلامية من القضية النسائية، محمد يعقوب خبيزة، الدورة الخامسة حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، جامعة الصحوة الإسلامية، ٨ -٩ رجب ١٤١٩هـ/ ٢٩ - ٣٠ أكتوبر ١٩٩٨م.

□ حوار حول مشكلات حضارية، محمد البوطي، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ط الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

□ حوار مع صديقي الملحد، مصطفى محمود، القاهرة، طباعة دار أخبار اليوم، بلا تاريخ.

□ حوارات في قضايا المرأة والتراث والحرية، نبيل فياض، دار حوران، دمشق، ط الثانية ١٩٩٧م.

□ خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، سيد قطب، دار الشروق، ط الرابعة عشر، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

□ الخطاب الأصولي والمرأة وفكر ما بعد الحداثة، شريف حتاتة، ضمن مؤتمر مائة عام على تحرير المرأة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٣ - ٢٨ أكتوبر ١٩٩٩م.

□ الخطاب العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢م.

□ خواء الذات والأدمغة المستعمرة، مراد هوفمان، مكتبة الشرق الدولية، القاهرة، ط الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

□ الدافعية دراسة نقدية مع نموذج مقترح، محمد رفقي عيسى، دار القلم، الكويت، ط الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

□ الدر المنثور، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

□ درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط الأولى، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

□ دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين، أحمد محمد أحمد جلي، إصدار مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط الثانية، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

□ دراسة في سيكولوجية الملابس، علية عابدين، دار الفكر العربي، مصر، مدينة نصر، ط الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

□ دراسة مقّارنة للقوانين الخاصة بالمرأة والأسرة في المغرب العربي: تونس، والمغرب والجزائر، حفيظة شقير، ضمن بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، تحت عنوان المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية، بيروت، ط الأولى ١٩٨٢م.

□ دفاع عن ثقافتنا، جمال سلطان، دار الوطن، الرياض، ١٤١٢هـ.

□ دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين المعاصرين، محمد أبوشهبة، دار اللواء، الرياض، ط الثانية، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

□ دنيا الدين في حاضر العرب، عزيز العظمة، دار الطليعة، بيروت، ط الاولى ١٩٩٦م.

□ دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبوزيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. ط الأولى ١٩٩٩م.

□ دور الدراما التلفزيونية في تشكيل وعي المرأة دراسة اجتماعية ميدانية، نادية رضوان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧م.

□ دية المرأة في ضوء الكتاب والسنة، تمام دية المرأة وتهافت دعوى التنصيف، مصطفى

الصَّياصنة، دار ابن حزم، بيروت، ط الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

□ الديموقراطية بين العلمانية والإسلام، عبدالرزاق عيد ومحمد عبدالجابر، دار الفكر، دمشق، ط الأولى ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

□ الذكاء العاطفي، دانييل جولمان، ترجمة ليلى الجبالي، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، ٢٠٠٠م.

□ ذكريات علي الطنطاوي، دار المنارة للنشر، جدة، المملكة العربية السعودة، ط الثانية، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

□ ذهنية الإلغاء، هاني يحيى نصري، مؤسسة بحسون، بيروت، ط الأولى ١٤١٨/١٩هـ - ١٩٩٨م.

□ ذيل الاعلام، أحمد العلاونة، دار المنارة، جدة، المملكة العربية السعودية، ط الثانية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

□ رجال من التاريخ، علي الطنطاوي، دار المنارة، جدة، ط السابعة، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

□ الرجال من المريخ النساء من الزهرة، جون غراي، ترجمة محمود الشرف، مكتبة جرير، الرياض، ط الأولى، ٢٠٠٠م.

□ الرجل والجنس، نوال السعداوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط الأولى ١٩٧٦.

□ الرد على المنطقيين، لابن تيمية، دار المعرفة، بيروت، بلا بيانات أخرى.

□ رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين الشهير بإبن عابدين، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط الثانية، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

□ ردود الفعل على مشروع قانون الأحوال الشخصية المدني في لبنان، ناديا الشيخ، أبحاث

مؤتمر مائة عام على تحرير المرأة، إصدار المجلس الأعلى للثقافة ـ مصر، ٢٣ - ٢٨ أكتوبر ١٩٩٩م.

□ ردود وحدود، عباس العقاد، دار حراء، مصر، بلا بيانات أخرى.

□ رسالة إلى غارودي، أكرم ضياء العمري، مجلة الأمة، العدد ٤٦، ديسمبر ١٩٨٥م، مجلة الأمة، العدد ٦٧، مارس ١٩٨٦م، قطر.

□ رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

□ رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، محمد عمارة، المستقبل العربي للنشر والتوزيع، ط الأولى ١٩٨٤.

□ روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن، محمد الصابوني، مكتبة الغزالي، دمشق، ط الثالثة، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

□ روجيه غارودي والمشكلة الدينية، محسن الميلي، دار قتيبة، دمشق، ط الأولى، ١٩٩٣م.

□ روجيه غارودي من الإلحاد إلى الإيمان، رامي كرامي، دار قتيبة، دمشق، ط الأولى ١٩٩٠م.

□ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود الآلوسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ.

□ روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ابن القيم، دار الكتاب العربي، بيروت، ط الثانية، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

□ زاد المعاد في هدي خير العباد ابن القيم، تحقيق الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الثالثة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

□ زواج المسلمة بغير المسلم وحكمة تحريمه، محمود محمد بابللي، سلسلة دعوة الحق، مكة المكرمة، رابطة العالم الإسلامي، السنة الرابعة عشرة، جمادى الآخر، ١٤٠٦هـ.

□ ساعات بين الكتب، عباس العقاد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

□ سبل السلام شرح بلوغ المرام، محمد بن إسماعيل الصنعاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط الرابعة، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

□ سقوط الغلو العلماني، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

□ السكوت في مواجهة العنف، سلوى الشرفي، مجلة «النهج» اصدار مركز الابحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي،العدد «٤١»، السنة «١١» خريف ١٩٩٥م.

□ سلامة موسى اجتهاد خاطئ أم عمالة حضارية؟ محمد عمارة، دار الصحوة للنشر، القاهرة، ط الولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

□ سلطانات منسيات، نساء حاكمات في بلاد الإسلام، فاطمة المرنيسي، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط الأولى ٢٠٠٠م.

□ سلطة النص، قراءة في توظيف النص الديني، عبدالهادي عبدالرحمن، سيناء للنشر، لندن، ط الثانية، ١٩٩٨م.

□ السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، محمد البوطي، دار الفكر، دمشق، ط الأولى، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨٨م.

□ السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، محمد الغزالي، دار الشروق، القاهرة، ط الثانية، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

□ سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر،

بيروت، بلا تاريخ.

□ سنن أبي داود، سليمان الأشعث السجستاني، تحقيق عزت الدعاس وعادل السيد، دار الحديث، بيروت، ط الأولى، ١٩٦٩م.

□ سنن الترمذي، محمد بن عيسى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق وشرح أحمد شاكر، بلا تاريخ.

□ السنن الكبرى، أبوبكر البيهقي، دار المعرفة، بيروت، بلا تاريخ.

□ سنن النسائي، أحمد بن شعيب، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط الأولى ١٩٣٠م.

□ سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي ـ تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الثانية، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

□ سيرة حياتي، عبدالرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٠م.

□ سيرة السيدة عائشة أم المؤمنين، سليمان الندوي، تعريب وتحقيق حافظ الندوي، دار القلم، دمشق، ط الأولى ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

□ سيكولوجية الفروق الفردية والجمعية في الحياة النفسية، محمد عودة الريماوي، دار الشروق، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٤.

□ شبهات التغريب وأثرها على المرأة المسلمة، حنان المعبدي، رسالة ماجستير جامعة أم القرى، ١٤٢١ هـ.

□ شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي، أنوار الجندي، المكتب الإسلامي بيروت، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

□ شبهات حول الإسلام، محمد قطب، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الحادية عشرة، ١٣٩٨

هـ - ١٩٧٨م.

□ شبهات حول نصيب الأنثى من الميراث، محمد شرحبيل، الدورة الخامسة لحقوق المرأة وواجباتها في الإسلام، وزارة الأوقاف المغربية، رجب ١٤١٩هـ - اكتوبر ١٩٩٨م.

□ شبهات وأباطيل خصوم الإسلام والرد عليها، محمد متولى الشعراوي، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، بلا تاريخ.

□ الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٤م.

□ شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، سعد الدين التفتازاني، طبعة محمد علي صبيح.

□ الشرح الصغير، أحمد بن محمد الدردير، مطبعة عيسى البابي الحلبي، طُبع على نفقة: الشيخ راشد بن سعيد المكتوم نائب رئيس دولة الإمارات العربية المتحدة وحاكم دبي، باهتمام الشيخ أحمد بن العزيز المبارك، بلا تاريخ.

□ شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الدمشقي، تحقيق وتعليق عبدالله التركي وشعيب الارنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

□ شرح صحيح مسلم، أبوزكريا النووي، المطبعة المصرية، القاهرة، بلا تاريخ.

□ شروط النهضة، مالك بن نبى، ترجمة عبدالصبور شاهين، دار الفكر، بلا بيانات أخرى.

□ شفاء السائل لتهذيب المسائل، ابن خلدون، تحقيق الأب أغناطيوس عبده وخليفة اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية - بيروت، بلا تاريخ.

□ شهادة المرأة في الفقه الإسلامي، عبدالله المطلق، دار المسلم الرياض، ط الأولى، ١٤١٣هـ.

□ الشيخ الغزالي كما عرفته رحلة نصف قرن، يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

□ صاحب الجلالة التلفزيون، محسن محمد، مكتبة غريب، القاهرة، بلاتاريخ.

□ صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكتاب والسنة، عيادة أيوب الكبيسي، دار القلم، دمشق، ط الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

□ صحيح ابن حبان، محمد بن حبان البستي، تحقيق شعيب الارنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الثانية، ١٩٩٣م.

□ صحيح مسلم، أبوالحسين مسلم بن الحجاج، القشيري، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث، بلا بيانات.

□ صراع القيم بين الغرب والإسلام، محمد عمارة، سلسلة في التنوير الإسلامي، دار النهضة، مصر، ١٩٩٧م.

□ الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، محمد كامل ضاهر، دار البيروني للنشر، ط الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

□ الصراع من أجل الإيمان، انطباعات أميركي اعتنق الإسلام، جفري لانغ ترجمة منذر العبسى، دار الفكر، دمشق، ط الأولى، ١٩٩٨م.

□ صراع مع الملاحدة حتى العظم، عبدالرحمن الميداني، دار القلم، دمشق، ط الخامسة، ١٤١٢هـ ١٩٩٢م.

□ الصهيونية والنازية نهاية التاريخ، عبدالوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، ط الأولى،

١٩٩٧م.

□ صورة المرأة بين المنظور الديني والشعبي والعلماني، علي أفرفار، دار الطليعة، بيروت، ط الأولى ١٩٩٦م.

□ ضرب المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية، عبدالحميد أبوسليمان، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

□ ضعيف الجامع الصغير، محمد الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط الثانية، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

□ ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، محمد البوطي، مؤسسة الرسالة، ط الرابعة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

□ ضوابط المعرفة، عبدالرحمن الميداني، دار القلم، دمشق، ط الثالثة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

□ الطبقات الكبرى، ابن سعد، دار صادر، بيروت، بلا تاريخ.

□ الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم، تحقيق محمد جميل غازي، طبعة القاهرة، ١٩٧٧م.

□ الطريق إلى مكة، مراد هوفمان، دار الشروق، القاهرة، ط الأولى، ١٩٩٨م.

□ الظاهرة الجمالية في الإسلام، صالح أحمد الشامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

□ ظاهرة حجاب المرأة في الأدب الجاهلي، زينب جكلي، مجلة «الأحمدية»، إصدار دار البحوث للدراسات وإحياء التراث، دبي العدد الأول، محرم ١٤١٩هـ - مايو ١٩٩٨م،

□ ظلام من الغرب، محمد الغزالي، دار الاعتصام، بلا بيانات أخرى.

□ العالم العربي والإسلامي وحقوق الإنسان، أعمال الندوة التي نظمها مركز الدراسات

العربي - الأوروبي بالتعاون مع هيئات أخرى، بتاريخ ٢٠٠٠/٩/٢٨م في جنيف، ط الأولى، ٢٠٠٠/١١/٨م.

□ عالمان مختلفان الرجل والمرأة، طارق كمال النعيمي، دار المستقبل، عمان، الأردن، ط الأولى، ١٩٩٧م.

□ عبقرية الإصلاح والتعليم (الإمام محمد عبده)، عباس العقاد، دار الكتاب العربي ١٩٧١م.

□ عبقرية محمد، عباس العقاد، المكتبة العصرية، بيروت، بلا تاريخ.

□ العبودية، الرق والمرأة بين الإسلام الرسولي والإسلام التاريخي، فاضل الأنصاري، الأهلي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط الأولى ٢٠٠١م.

□ عجائب الآثار والتراجم والأخبار، عبدالرحمن الجبرتي، مطبعة الشعب، القاهرة، ط١٩٥٨ - ١٩٥٩م.

□العذب الفائض شرح عمدة الفرائض، إبراهيم الفرضي، دار الفكر، بيروت، ط الثانية، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م

□ العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب، ناصيف اليازجي، دار صادر، بيروت، بلا تاريخ.

□ عقائد المفكرين في القرن العشرين، عباس العقاد، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٧٩م.

□ العقل والفقه في فهم الحديث النبوي، مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، ط الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

□ العقل والتنوير في الفكر العربي، عاطف العراقي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

□ علل وأدوية، محمد الغزالي، دار القلم، دمشق، ط الثالثة، ١٤١٩هـ - ١٩٨٨م.

□ علم النفس التربوي، رجاء أبوعلام، دار القلم، الكويت، ط الثالثة، ١٩٨٤م.

□ العلم في منظوره الجديد، روبرت م. اغروس وجورج ن. ستانستون ترجمة كمال خلايلي، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، جمادى الآخرة، ١٤٠٩هـ - فبراير ١٩٨٩م.

□ العلمانية بين الإسلام والعقل والتأسلم، رفعت السعيد، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ط الأولى، ٢٠٠١م.

□ العلمانية بين الغرب والإسلام، محمد عمارة، دار الوفاء، مصر، المنصورة، ط الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

□ العلمانية تحت المجهر، عبدالوهاب المسيري، وعزيز العظمة، دار الفكر، دمشق، ط الأولى، ١٤٣١هـ - ٢٠٠٠م.

□ العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبدالوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، ط الأولى ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

□ العلمانية من منظور مختلف، عزيز العظمة، مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط الثانية ١٩٩٨م.

□ العلمانية نشأتها وأثرها في الحياة الإسلامية، سفر الحوالي، مطابع جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط الأولى، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

□ العلمانيون والقرآن دراسة موضوعية، صلاح يعقوب، رسالة دكتوراه أشرف عليها الأستاذ الدكتور عبدالرحمن خلفية، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، ١٩٩٩م.

□ العلمنة: استراتيجية أم تكتيك: المطران عزيغوار حداد، مجلة آفاق البيروتية، دار آفاق، عدد حزيران، ١٩٧٨م، رئيس التحرير جيروم شاهين.

□ العلمنة والدين - الإسلام المسيحية الغرب، محمد اركون، دار الساقي، بيروت، ط

الثالثة، ١٩٩٦.

□ علوم الحديث، أبوعمر بن الصلاح، تحقيق نورالدين عتر، المكتبة العلمية، بيوت، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

□ على طريق العودة إلى الإسلام رسم مناهج وحل لمشكلات، محمد البوطي، موسسة الرسالة، بيروت، ط السادسة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

□ عن الحرية أتحدث، زكي نجيب محمود، دار الشروق، القاهرة، ط الثالثة ١٩٨٩م.

□ عناية القرآن الكريم بالأسرة، أحمد عبدالغني الجمل، مكتبة الأزهر الحديثة، طنطا، مصر، ط ٢٠٠٢.

□ العنف ضد المرأة التعسف في الطلاق، عبير اسحاق، أبحاث مؤتمر مائة عام على تحرير المرأة، المجلس الأعلى للثقافة والفنون، القاهرة، ٢٣ - ٢٨ أكتوبر ١٩٩٩م.

□ عودة الحجاب، محمد أحمد المقدم، دار طيبة، الرياض، ط الحادية عشرة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

□ الغارة على التراث الإسلامي، جمال سلطان، دار الجيل، ط الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

□ غارودي وسراب الحل الصوفي، محمد شرف، دار الوثبة، دمشق، ١٩٨٣.

□ غزو من الداخل، جمال سلطان.

□ فتاوى العقيدة، الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين، مكتبة السنة، القاهرة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

□ فتاوى معاصرة، يوسف القرضاوي، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط الثالثة، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤م.

□ فتح الباري، بشرح صحيح البخاري، ابن حجر، تحقيق محب الدين الخطيب وفؤاد

عبدالباقي، دار الريان، القاهرة، ط الأولى، ١٩٨٧م.

□ الفرقة بين الزوجين وما يتعلق بها من عدة ونسب، علي حسب الله، دار الفكر العربي، ط الأولى، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م.

□ الفروق بين الجنسين، صلاح الراشد، إصدار الأمانة العامة للأوقاف، الكويت ١٩٩٨م.

□ الفصل في الملل والنحل، ابن حزم، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

□ فصول عن المرأة، هادي العلوي، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٦م.

□ فصول في التفكير الموضوعي، عبدالكريم بكار، دار القلم، دمشق، ط الأولى، ١٤١٣هـ ١٩٩٣م.

□ الفضائيات العربية والزمن الاجتماعي نحو إيجاد معادلة لنشر الثقافة العربية الإسلامية، عبدالله حيدري، ندوة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، في عمّان أكتوبر ١٩٩٧م تحت عنوان القنوات الفضائية العربية في خدمة الثقافة العربية الإسلامية، تونس ١٩٩٨م.

□ فقدان التوازن الاجتماعي، جودت سعيد، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، ط الثانية، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

□ فقه السيرة، محمد البوطي، دار الفكر، دمشق، ط الثامنة، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

□ فقه السيرة، محمد الغزالي، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط السابعة، ١٩٧٦م.

□ الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار، محمد البهي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط الحادية عشرة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

□ الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة وتقويم، غازي التوبة، دار القلم، بيروت، ط الثالثة، ١٩٧٧.

□ الفكر العربي وصراع الأضداد، محمد جابر الأنصاري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٦م.

□ فكر غارودي بين المادية والإسلام، عادل التل، دار البينة، بيروت، ط الثانية، ١٩٩٧م.

□ الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، عبدالوهاب المسيري، دار الفكر، دمشق، ط الأولى،١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

□ فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ابن عبدالشكور، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، ١٣٢٢هـ.

□ الفوارق في الدماغ بين الجنسين، كيمورا، مجلة «العلوم الأميركية»، عدد خاص عن العقل والدماغ، المجلد ١٠، العدد ٥، ١٩٩٤م، ترجمة وطبع وإصدار مؤسسة الكويت للتقدم العلمي.

□ في فقه الاقليات المسلمة، يوسف القرضاوي، دار الشروق، ط الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

□ في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط العاشرة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

□ في الفكر والفكر الإسلامي بحث في المصطلح، عبدالإله الخنيزي، دار الجديد، بيروت، ط الأولى، ٢٠٠٠م.

□ في وطني أبحث: المرأة العربية في ميدان البحوث الاجتماعية (ست باحثات)، إصدار مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٣م.

□ فيض الخاطر، أحمد أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط السابعة، بلا تاريخ.

□ القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الثانية، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

□ قذائف الحق، محمد الغزالي، منشورات ذات السلاسل، الكويت، ط الرابعة ١٩٨٠م.

□ القرآن محاولة لفهم عصري، مصطفى محمود، دار المعارف، القاهرة، ط الثامنة، بلا تاريخ.

□ قرن المرأة، محمد الرميحي، مجلة «العربي»، عدد «٤٢٢»، عام ١٩٩٤م، إصدار وزارة الإعلام، الكويت.

□ قصة أبوزيد وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة. جمع عبدالصبور شاهين، دار المعلم الثقافية - الاحساء - المملكة العربية السعودية - ودار النصر الإسلامية، القاهرة، بلا تاريخ.

□ قصة الإيمان بين العلم والفلسفة والقرآن، نديم الجسر، المكتب الإسلامي، بيروت، ط الثالثة، ١٣٨٩هـ - ١٩٩٦م.

□ قصة الزواج والعزوبة في العالم، علي عبدالواحد وافي، دار النهضة القاهرة، ط الثانية، بلا تاريخ.

□ قضايا فقهية معاصرة، محمد البوطي، مكتبة الفارابي، دمشق، ط الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

□ قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، محمد الغزالي، دار الشروق، القاهرة، ط السادسة، ١٩٩٦م.

□ قضايا المرأة المسلمة، محمد متولي الشعراوي، دارالمسلم، مصر، ط الأولى، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

□ قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٨م.

□ قضية تحرير المرأة، بهاء الأمير، مجلة «المنار الجديد»، العدد «١١» ربيع الآخر، ١٤٢١هـ.

□ قضية نون: من ختان الفراعنة إلى الإسلام الرسمي، حسن حنفي، سلسلة كتاب الناقد، (العنف الأصولي: الابداع مِنْ نوافذ جَهنّم)، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٥م.

□ القواعد، ابن رجب الحنبلي، دار الفكر، بلا بيانات أخرى.

□ القيم في المسلسلات التلفازية دراسة تحليلية وصفية مقارنة لعينة من المسلسلات التلفازية العربية، مساعد بن عبدالله المحيا، دار العاصمة، الرياض، ط الأولى، ١٤١٤هـ.

□ الكاذب الحزين حسين أحمد أمين، منذر الأسعد، دار الصحوة، القاهرة، ١٩١٤هـ - ١٩٩٤م.

□ الكامل في التاريخ، عزالدين بن الأثير، دار صادر، بيروت، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

□ كانت لنا أيام في صالون العقاد، أنيس منصور، المكتب المصري الحديث، القاهرة، ط الثالثة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

□ كتاب الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبدالمنعم عبدالحميد، مكتبة الخانجي، وجامعة الأزهر للنشر والتأليف، مصر، ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.

□ كتاب أصول الدين، البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الثالثة، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

□ كتاب الصفدية، أحمد بن تيمية، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط الثانية، ١٤٠٦ هـ.

□ الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ط

السادسة، ١٩٩٤م.

▫ كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، مكتبة لبنان، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٦م.

▫ الكشاف، جارالله الزمخشري،طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٩٢هـ- ١٩٧٢م.

▫ كشف الأسرار، البزدوي.

▫ كشف المحجوب، علي الهجويري، دارسة سعاد قنديل، دار النهضة العربية، بيروت، ط ١٩٨٠م.

▫ كفاح دين، محمد الغزالي، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، ط الرابعة، ١٩٨٢م.

▫ الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي، تحقيق أحمد عمر هاشم، دار الكتاب العربي، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

▫ كل لبناني هو الحاج متولي، جريدة «القبس» الكويتية، العدد «١٠٢٣٩» تاريخ ٢٠٠١/١٢/١٩.

▫ كلمة وكُليمة، مصطفى صادق الرافعي، بعناية بسام الجابي، دار ابن حزم، بيروت، ط الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

▫ الكليات، أبوالبقاء الكفوي، تحقيق عدنان درويش، محمد المصري، دمشق ١٩٨٢م.

▫ كيف تؤثر وسائل الإعلام؟ دراسة في النظريات والأساليب، محمد عبدالرحمن الحضيف، مكتبة العبيكان، الرياض، ط الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

▫ اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، جمعه محمد فؤاد عبدالباقي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت ١٩٧٧م.

▫ لا سكوت بعد اليوم مواجهة الصورة المزيفة عن الإسلام في أميركا، پول فندلي، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط الأولى ٢٠٠١م.

□ لا لجارودي ووثيقة اشبيلية، سعد ظلام، دار المنار، القاهرة، ط الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

□ اللباس والزينة في الشريعة الإسلامية، د. محمد عمرو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

□ لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، بلا تاريخ.

□ اللغة الشاعرة، عباس العقاد، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، بلا تاريخ.

□ لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، روجيه جارودي، دراسة محمد الخشت، مكتبة القرآن، القاهرة، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

□ لماذا تظلمون المرأة؟، جاسم المطوع، حقوق الطبع لمجلتي «الفرحة وولدي»، الكويت، بلا تاريخ.

□ لمحات في أصول الحديث، محمد أديب الصالح، المكتب الإسلامي، بيروت، ط الثالثة، ١٣٩٩هـ.

□ لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير، محمد الصباغ، المكتب الإعلامي، بيروت، بلا تاريخ.

□ المؤامرة على المرأة المسلمة، السيد أحمد فرج، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط الثانية، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

□ ما بين حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى رؤية معرفية، عبدالوهاب المسيري، ضمن كتاب جامعة الصحوة الاسلامية الدورة الخامسة حقوق المرأة وواجباتها في الاسلام، إصدار وزارة الأوقاف المغربية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

□ ما وراء الحجاب، الجنس كهندسة اجتماعية، فاطمة المرنيسي، ترجمة فاطمة الزهراء

أزرويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط الثالثة، ٢٠٠١م.

▫ ماذا عن المرأة، نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، ط الخامسة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

▫ ماذا يريد التربويون من الاعلاميين، وقائع ندوة مكتب التربية العربي لدول الخليج، المملكة العربية السعودية، ط الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.

▫ مباحث في أدلة الأحكام، حسنين محمود حسنين، وصابر عثمان، مكتبة ابن كثير، ط الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

▫ المتنبي، محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

▫ المجددون في الإسلام، عبدالمتعال الصعيدي، مكتبة الآداب، الجماميز، مصر، بلا تاريخ.

▫ مجلة الأحمدية، إصدار دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، العدد الأول، محرم ١٤١٩هـ - مايو ١٩٩٨م.

▫ مجلة العربي إصدار وزارة الإعلام في الكويت، العدد «٥٠٦» يناير ٢٠٠١م.

▫ مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت ١٩٨٩م.

▫ مجلة العلوم الأميركية، ترجمة مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، مجلد «١٠» العدد «١٥» مايو/آيار ١٩٩٤م.

▫ مجلة القاهرة، أكتوبر ١٩٩٢م.

▫ مجلة «المجتمع» العدد «١٥٣٠»، بتاريخ ١٠ شوال ١٤٣٣هـ، ٢٠٠٢/١٢/١٤م.

▫ مجلة «المجتمع»، العدد «١٥٣٧» - ٢٩ ذو القعدة ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢/٢/١م.

▫ مجلة «المجلة» العدد «١١٢٢»، بتاريخ ١٢ - ٢٠٠١/٨/١٨م.

▫ مجلة «المجلة» العدد «٩٧٢»، ٩/ ٩ - ١٠/ ١٠/ ١٩٩٨م.

▫ مجلة «المستقبل العربي»، السنة الرابعة والعشرون، العدد «٢٧٣»، ٢٠٠١/١١م، إصدار

مركز دراسات الوحدة العربية.

□ مجلة المشاهد السياسي، لندن ٢٠/٦/٢٠٠١م.

□ مجلة المنار الجديد، العدد «١١» ربيع الآخر، ١٤٢١هـ يوليو ٢٠٠٠م.

□ مجلة «النهج» العدد «٤١»، السنة ١١، ٥ خريف ١٩٩٥م، تصدر عن مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي.

□ مجلة «النور»، العدد «١٥٠»، أغسطس ١٩٩٧م، إصدار بيت التمويل الكويتي، الكويت.

□ مجلة «اليقظة» العدد «١٣٧٠» بتاريخ ٢- ٨ يونيو ١٩٩٥.

□ مجلة «رابطة العالم الإسلامي»، العدد الثاني، السنة الثانية والعشرون، صفر ١٤٠٤هـ.

□ مجلة «لها» العدد «٨٠» بتاريخ ٣/٤/٢٠٠٢ .

□ محمد رسول الله منهج ورسالة، بحث وتحقيق محمد الصادق عرجون، دار القلم، دمشق، ط الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

□ مجمع البيان في تفسير القرآن والفرقان، الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي، دار مكتبة الحياة، بيروت، بلا تاريخ.

□ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نورالدين الهيثمي، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨م.

□ مجموع الفتاوى، ابن تيمية، طبع مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥.

□ المجموع شرح المهذبّ، أبوزكريا النووي، دار الفكر، بيروت، بلا تاريخ.

□ مجموعة بحوث فقهية، عبدالكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

□ محاسن التأويل، جمال الدين القاسمي، بإشراف وتحقيق محمد فؤاد الباقي، دار إحياءالكتب العربية، القاهرة، بلا تاريخ.

□ المحاسن والأضداد، الجاحظ، دار السعادة، ١٩١٢م.

□ محاولة في قراءة عصر النهضة، أحمد برقاوي، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ط الثانية، ١٩٩٩م.

□ المحلى بالآثار، أبومحمد ابن حزم، تحقيق عبدالغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا تاريخ.

□ محمد الغزالي، هذا ديننا، دار الشروق، القاهرة، ط الخامسة، ٢٠٠١م.

□ مدارج السالكين، لابن القيم، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، ط الثالثة، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

□ مدخل إلى الفلسفة، إمام عبدالفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٢م.

□ المدونة الكبرى، مالك بن أنس، مطبعة السعادة، مصر، ١٣١٢هـ.

□ مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

□ مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت ط الأولى ١٩٩٣م.

□ مذكراتي من سجن النساء، نوال السعداوي، دار المستقبل العربي، القاهرة. ط الثالثة ١٩٩٠م.

□ المرأة بين أحكام الفقه والدعوة إلى التغيير، عبدالكبير المدغري، مطبعة فضالة، المغرب، ط الأولى، ١٩٩٩م.

□ المرأة بين الشرع والقانون، محمد المهدي الحجّوري، دار الكتاب، المغرب، بلا تاريخ.

□ المرأة بين الفقه والقانون، مصطفى السباعي، دار الوراق، الرياض، والمكتب الإسلامي،

بيروت، ط الثامنة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

□ المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، محمد البوطي، دار الفكر، دمشق، ط الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

□ المرأة ذلك اللغز، عباس العقاد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط الأولى، ١٩٧٠م.

□ المرأة رؤية من وراء جُدر، جميلة كديور، ترجمة سرمد الطائي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دارالفكر، دمشق، ط الأولى ٢٠٠١م.

□ المرأة الخليجية في ظل الشريعة، منيرة أحمد فخرو، ضمن أبحاث مؤتمر مائة عام على تحرير المرأة، إصدار المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٣ - ٢٨أكتوبر، ١٩٩٩م.

□ المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر، إصدار مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط الأولى ١٩٩٩م.

□ المرأة العربية في الدين والمجتمع، حسين العويدات، الأهالي للطباعة، دمشق، ط الأولى، ١٩٩٦م.

□ المرأة العربية الواقع والتطلعات، مي الصايغ. مجلة النهج، عدد خاص بالمرأة، مجلة فكرية سياسية، تصدر عن مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، العدد «٤١»، السنة ١١، ١٩٩٥م.

□ المرأة العربية وقضايا التغيير، خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط الثالثة ١٩٨٥م.

□ المرأة المسلمة والولايات العامة، سامي الدلال، مركز المستشار الإعلامي، الكويت، ط الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

□ المرأة المسلمة بين الشريعة الإسلامية والأضاليل الغربية، فدوى عبدالرزاق القصير، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط الأولى ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

□ المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، بلا تاريخ.

□ المرأة المسلمة والظلم الاجتماعي المعاصر، سارة بنت عبدالمحسن آل جلوي آل سعود، وزارة الأوقاف المغربية، جامعة الصحوة الإسلامية، الدورة الخامسة حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام، رجب ١٤١٩هـ - اكتوبر ١٩٩٨م.

□ المرأة المسلمة، محمد فريد وجدي، دار ابن زيدون، بيروت، ط الأولى، بلا تاريخ.

□ المرأة في الإسلام، قراءة معاصرة، برهان زريق، دار كنعان، دمشق، ط الأولى، ٢٠٠١م.

□ المرأة في الإسلام، محمد أركون، ضمن كتاب النسّاء نصف العالم، نصف الحكم، جيزيل حليمي، تعريب عبدالوهاب نزّو، دار عويد للنشر، ط الأولى، ١٩٩٥م.

□ المرأة في حياة العقاد، عبدالحي دياب، دار الشعب، القاهرة ١٩٦٨م.

□ المرأة في الخليج العربي وتحولات الحداثة العسيرة، النجار، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط الأولى، ٢٠٠٠م.

□ المرأة في عصر الديموقراطية، إسماعيل مظهر، دار الجديد، القاهرة، بلا تاريخ.

□ المرأة في العمل الأهلي العربي، دلال البرزي، نشر ضمن بحوث المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر، إصدار مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٩م.

□ المرأة في القرآن، عباس العقاد، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، بلا تاريخ.

□ المرأة في القرآن والسنة، محمد عزت دروزه، دار الجليل، دمشق، ط الثانية ١٩٨٥م.

□ المرأة في القصص القرآني، أحمد الشرقاوي، دار السلام، القاهرة، ط الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

□ المرأة في منهج الإمام الغزالي، سهيلة الحسيني، ، دار الرشاد، القاهرة، ط الأولى،

١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

▫ المرأة مفاهيم ينبغي أن تُصحح، سامر اسلامبولي ، دار الأوائل، دمشق، ط الأولى ١٩٩٩م.

▫ المرأة من وراء حجاب، ديناميكيا المذكر - المؤنث في المجتمع الإسلامي الحديث، فاطمة المرنيسي، ترجمة أحمد صالح، دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط الأولى، ١٩٩٧م.

▫ المرأة والاشتراكية، جورج طرابيشي، دارالآداب، بيروت، ١٩٧٣م.

▫ المرأة والجندر، إلغاء التمييز الثقافي والاجتماعي بين الجنسين، شيرين شكري، دار الفكر - دمشق، ط الأولى، ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م.

▫ المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، مجيد محمود أبوحجير، مكتبة الرشد، الرياض، ط الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

▫ المرأة والدفاع عنها، جميل صدقي الزهاوي، المؤيد، السنة ٢١، العدد ٦١٣٨، ٧ آب/ أغسطس ١٩١٠م.

▫ المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط الأولى ١٩٨٢م.

▫ المرأة والدين والأخلاق، نوال السعداوي، وهبه رؤوف عزت «سلسلة حوارات القرن» دار الفكر، دمشق، ط الأولى ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠م.

▫ المرأة والعولمة، كريستا فيشتريش، ترجمة سالمة صالح، طبع منشورات الجمل، تولونيا، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

▫ المرأة واللغة الحقيقة والوهم، مصطفى عبدالواحد، دار إحياء الكتب العربية، فيصل

سليم الباجي الحلبي، بلا بيانات أخرى.

▫ المرأة واللغة، عبدالله الغذامي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط الثانية، ١٩٩٧م.

▫ مراتب الإجماع، ابن حزم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط الأولى، ١٩٧٨م.

▫ مركز المرأة في الحياة الإسلامية، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

▫ المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر، سعد الدين إبراهيم، ورقة قدمها للندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية تحت عنوان التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، الأصالة والمعاصرة، ط الثانية، بيروت، يونيو ١٩٨٧م.

▫ المسائل التي خالف فيها رسول الله أهل الجاهلية، محمد بن عبدالوهاب، دراسة وشرح وتحقيق، يوسف بن محمد السعيد، دار المؤيد للنشر والتوزيع، ط الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

▫ مسابقات ملكة الجمال نموذجا... جسد المرأة من الاستثمار الاقتصادي إلى التوظيف السياسي، محمود سلطان، مجلة المنار الجديد، القاهرة، العدد ٨ خريف ١٩٩٩م، جمادى الآخرة ١٤٢٠هـ - أكتوبر ١٩٩٩م.

▫ المستدرك على الصحيحين، أبوعبدالله الحاكم النيسابوري، دار الكتاب العربي، بيروت، بلا تاريخ.

▫ المسند، أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط الخامسة ١٩٨٥م.

▫ المستشرقون والإسلام، محمد قطب، مكتبة وهبة، القاهرة، ط الأولى، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م.

▫ المستصفى، أبوحامد الغزالي، الطبعة الأميرية، بولاق، مصر ١٣٢٢هـ.

▫ مستقبل الثقافة في مصر، طه حسين، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفاته، دار الكتاب

اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.

□ مسلمة على أعتاب القرن القادم، كواكب عبدالرحمن الملحم، إصدار مسلمة القرن لدراسات وأبحاث المرأة، توزيع مكتبة الأوقاف، الكويت، ط الأولى، ١٩٩٨م.

□ المصباح المنير، الفيومي، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٧م.

□ مصر بين الدولة الدينية والمدنية، مناظرة محمد الغزالي ومحمد عمارة مع فرج فودة ومحمد خلف الله، الدار المصرية، القاهرة، ط الثانية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

□ مصر تريد حلاً، فهمي هويدي، دار الشروق، القاهرة، ط الأولى، ١٤١٨هـ.

□ المصطلح خيار لغوي وسمة حضارية، سعيد شبار، سلسلة كتاب الأمة، إصدار وزارة الأوقاف القطرية (العدد ٧٨) السنة العشرون، ط الأولى، رجب ١٤٢١هـ - سبتمبر، اكتوبر ٢٠٠٠م.

□ مصطلحات جامع العلوم، القاضي الأحمد نكري، مكتبة لبنان، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٧م.

□ مصطفى محمود، شاهد على عصره، جلال العشري، دا المعارف، القاهرة، بلا تاريخ.

□ مصيرالرائدات، سلمى الخضراء الجيوسي، ضمن أبحاث مؤتمر مئة عام على تحرير المرأة، إصدار المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٣ - ٢٨ أكتوبر ١٩٩٩م.

□ المعاصرون، محمد كرد علي، مطبوعات مجمع اللغة العربية في دمشق، دار أبوبكر للطباعة، ١٤٠١هـ - ١٩٨٩م.

□ معالم الإسلام، محمد العشماوي، سيناء للنشر، القاهرة، ط الأولى، ١٩٨٩م.

□ المعجم الأدبي، جَبّور عبدالنور، دار العلم للملايين، بيروت، ط الثانية، ١٩٨٤م.

□ معجم البلدان، ياقوت الحموي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ.

□ معجم العلوم الاجتماعية، تصدير ومراجعة، د. ابراهيم المدكور، أشرف على إصداره مجمع اللغة العربية في القاهرة، ١٩٧٥م.

□ معجم علم النفس والتحليل النفسي، فرج عبدالقادر طه ورفاقه، دار النهضة العربية، بيروت، ط الأولى، بلا تاريخ.

□ معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط الأولى، ١٩٨٧م.

□ المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.

□ المعجم الفلسفي، مراد وهبة، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط الثالثة ١٩٧٩م.

□ المعجم المدرسي.

□ معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة وكامل المهندس، مكتبة لبنان، بيروت، ط الثانية ١٩٨٤م.

□ المعجم المفصل في الأدب، محمد التونجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

□ معجم المناهي اللفظية، بكر أبوزيد، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الدمام، الاحساء، ط الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

□ المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر، ط ١٩٦١م.

□ معركة التقاليد، محمد قطب، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

□ معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، محمد عمارة، دار النهضة، القاهرة، ط ١٩٩٧م.

□ معيار العلم في فن المنطق، أبوحامد الغزالي، دار الأندلس، بيروت، ط الثالثة، ١٤١٠هـ - ١٩٨١م.

□ المغني مع الشرح الكبير، ابن قدامة المقدسي، دار الفكر، بيروت، ط الثانية، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

□ مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، دار الفكر، ط الأولى ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

□ مفترق الطرق، المثقفون والسلطة والأصوليون، غالي شكري، سلسلة كتاب الناقد (العنف الأصولي: الإبداع من نوافذ جهنم)، منشورات رياض الريس، ط الأولى ١٩٩٥م.

□ المفترون خطاب التطرف العلماني في الميزان، فهمي هويدي، دار الشروق، القاهرة، ط الأولى ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

□ المفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني، طبعة التحرير، القاهرة ١٩٩١م.

□ المفهوم التاريخي لقضية المرأة، عزيز السيد جاسم، بغداد، ط الأولى ـ ١٩٨٦م، بلا بيانات أخرى.

□ مفهوم العقل، عبدالله العروي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط الثانية، ١٩٩٧م.

□ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبوالحسن الأشعر، تحقيق هملت ريتر، ط الثانية ١٩٨٠م.

□ المقالات المحظورة، فهمي هويدي، دار الشروق، القاهرة، ط الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

□ مكانة المرأة بين الإسلام والقوانين العالمية، سالم البهنساوي ، دار القلم، الكويت، ط الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

□ مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، محمد بلتاجي، دار السلام، القاهرة، ط الأولى ١٤٢٠ هـ ـ ٢٠٠٠م.

□ ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده، يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١م.

- الملل والنحل، الشهرستاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٤م
- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، دار الساقي، ط الأولى، ١٩٩١م.
- من الفكر والقلب، محمد البوطي، مكتبة الفارابي، دمشق، ط الثانية، بلا تاريخ
- من المسؤول عن تخلف المسلمين، محمد البوطي، دار الفارابي، دمشق، ط الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- من النهضة إلى الردة، تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت، ط الأولى ٢٠٠٠.
- من هنا نبدأ، خالد محمد خالد، مكتبة وهبة، القاهرة، ط الحادية عشر، ١٩٦٦م.
- المنار والفقهيات قضية المرأة، محمد درنيقه، بحث من ندوة للذكرى المئوية الأولى لتأسيس مجلة المنار، تحت عنوان التحديث والتجديد في عصر النهضة، كلية الآداب، الجامعة اللبنانية ١٩٩٨م، طبع المكتب العالمي، بلا بيانات أخرى.
- المنجد في اللغة والأدب والعلوم، لويس معلوف، الطبعة الجديدة، الطبعة الكاثوليكية، بيروت.
- منطلقات لخطاب إسلامي معاصر تجاه الحضارة الغربية، عصام البشير، أبحاث الندوة السادسة لمستجدات الفكر الإسلامي، تحت شعار نحو حوار بناء بين الحضارات، برعاية وزارة الأوقاف الكويتية، من ٨ - ١٠ ذو القعدة ١٤٢٣هـ الموافق ١١ - ٢٠٠٣/١/١٣م.
- منهاج الإسلام في الحكم، محمد أسد، تعريب منصور ماضي، دار العلم للملايين، بيروت، ط الثالثة ١٩٦٧م.
- منهج التربية الإسلامية، محمد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط ١٤، ١٩٩٣م.
- منيرة ثابت رائدة الصحافة العربية والمطالبة بالحقوق السياسية، جمال البنا، ضمن

أبحاث مؤتمر مئة عام على تحرير المرأة، إصدار المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٣ - ٢٨، أكتوبر ١٩٩٩م.

□ المواجهة نوال السعداوي في قفص الاتهام، ياسر فرحات، دار الروضة، القاهرة، بلا تاريخ.

□ المواريث والهبة والوصية في الشريعة، بدران أبوالعينين، مركز الاسكندرية للكتاب، ١٩٩٧م.

□ الموافقات في أصول الشريعة، أبواسحاق الشاطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

□ موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، عبدالرزاق الدوّاي، دار الطليعة، بيروت، ط الأولى ١٩٩٢م.

□ موسوعة أعلام علم النفس، عبدالمنعم الحفني، مكتبة مدبولي، القاهرة، بلا تاريخ.

□ موسوعة أعلام مصر في القرن العشرين، رئيس التحرير مصطفى نجيب، طبع وكالة أنباء الشرق الأوسط، القاهرة، سنة ١٩٩٦م.

□ موسوعة السياسة، عبدالوهاب الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط الأولى، ١٩٨٦

□ موسوعة الطب النفسي، الكتاب الجامع في الاضطرابات النفسية وطرق علاجها نفسيا، عبدالمنعم الحفني، مكتبة مدبولي، القاهرة، بلا تاريخ.

□ موسوعة العلوم السياسية، جامعة الكويت، دار الوطن، ١٩٩٣/١٩٩٤م.

□ الموسوعة الفلسفية، عبدالمنعم الخفي، دار ابن زيدون، بيروت، ط الأولى، بلا تاريخ

□ الموسوعة الفلسفية السوفياتية، اشراف م. روزنتال وب. يودين، ترجمة سمير كرم، دار

الطليعة، بيروت، ط الرابعة ١٩٨١م.

□ الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير د. معن زيادة، إصدار معهد الإنماء العربي، ط الأولى ١٩٨٦م.

□ الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة. إشراف د. مانع الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ط الثانية، ١٤١٨ هـ.

□ موسوعة علم النفس، إشراف رولان دورون وفرنسواز يارو، تعريب فؤاد شاهين، منشورات عويدات، بيروت ط الأولى ١٩٩٧م.

□ موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبدالوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٩م.

□ الموضوعية في العلوم الاجتماعية عرض نقدي لمناهج البحث. صلاح قنصوة، دار التنوير - بيروت، ط الثانية ١٩٨٤م.

□ موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، مصطفى صبري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

□ موقف القرآن الكريم من الحجاب، حسين أحمد أمين، جريدة «الأهالي» القاهرة، ٢١ - ٢٨/١١/١٩٨٤م.

□ موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية، الأمين الصادق الأمين، مكتبة الرشد، الرياض، ط الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

□ الميسر في علم النفس الاجتماعي، توفيق مرعي، وأحمد بلقيس، دار الفرقان، الأردن، ط الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م.

□ ناقصات عقل ودين وأخلاق، محمد العوضي، جريدة «الرأي العام» الكويتية، العدد

«١٠٩٠٨» تاريخ ١٩٩٧/٥/٣م.

□ نداء للجنس اللطيف، محمد رشيد رضا، بتعليق محمد ناصر الدين الالباني، بلا تاريخ.

□ نحن والتراث، محمد عابد الجابري، مركز الثقافي العربي، بيروت ط السادسة ١٩٩٣م.

□ نساء على أجنحة الحلم، فاطمة المرنيسي، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط الأولى ١٩٩٨م.

□ نساء فلاسفة، إمام عبدالفتاح إمام، العدد الرابع من سلسلة الفيلسوف... والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط الأولى، ١٩٩٦م.

□ النساء في العالم النامي.. أفكار وأهداف، لحسنة بيجوم، ترجمة منى قطان، المجلس الوطني الأعلى للثقافة، مصر، المشروع القومي للترجمة، عدد ١١٠ عام ١٩٩٩م

□ النساء نصف العالم، نصف الحكم لجيزيل حليمي سفيرة فرنسا سابقا لدى الأونيسكو، تعريب د.عبدالوهاب نزّو، دار عويدات للنشر والتوزيع، بيروت، مع دار غاليمار Collimard، باريس، ط الأولى، ١٩٩٥/٥/٥م.

□ نشأة العلمانية ودخولها إلى المجتمع الإسلامي، محمد العرمابي، دار العاصمة، الرياض، ط الأولى ١٤٠٧ هـ.

□ النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، بلا تاريخ.

□ النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، محمد عمارة، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

□ النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، نصر أبوزيد ط الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ١٩٩٧م.

□ نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ظافر القاسمي، ط السادسة، دار

النفائس، بيروت، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م.

□ النظرات، مصطفى لطفي المنفلوطي، دراسة جبرائيل جبور، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م.

□ نقد الخطاب الديني، نصرحامد أبوزيد، سيناء للنشر، القاهرة ط الثانية، ١٩٩٤م.

□ نقد العقل الغربي، الحداثة ما بعد الحداثة، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٩٠م.

□ نقض كتاب نصر أبوزيد ودحض شبهاته، رفعت عبدالمطلب، مكتبة الخانجّي، القاهرة، ط الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

□ النكت والعيون، أبوالحسن الماوردي، تحقيق خضر محمد خضر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط الأولى، ١٤٠٢هـ -١٩٨٢م.

□ نماذج من آراء المستشرقين حول وضعية المرأة في الإسلام، أحمد نصري، أبحاث الدورة الخامسة، جامعة الصحوة الإسلامية، ووزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ٨ -٩ رجب ١٤١٩هـ - ٢٩ - ٣٠ أكتوبر ١٩٩٨م.

□ نهضة أم تغريب، موفق زريق، المنارة، بيروت، ط الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

□ نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، محمد علي الشوكاني، دار الفكر، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

□ هذا ديننا، محمد الغزالي، دار الشروق، القاهرة، ط الخامس ٢٠٠١م.

□ هذه الشجرة، عباس العقاد، دار نهضة، مصر، القاهرة، بلا تاريخ.

□ هذه مشكلاتنا، محمد البوطي، مكتبة الفارابي، دمشق، ١٩٩٥م.

□ هذه مشكلاتهم، محمد البوطي، دار الفكر، دمشق، ط الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

□ هل أنتم محصنون ضد الحريم، فاطمة المرنيسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، ط الأولى ٢٠٠٠م.

□ هموم الفكر والوطن، التراث والعصر والحداثة، حسن حنفي، دار قباء، مصر، ط الثانية ١٩٩٨م.

□ الوافي في شرح الأربعين النووية، مصطفى البغا، ومحيي الدين مستور. مؤسسة علوم القرآن ط الثانية ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م بلا بيانات أخرى.

□ واقعنا المعاصر، محمد قطب، مؤسسة المدينة للصحافة، جدة - ط الثانية ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

□ وجهة العالم الإسلامي، مالك بن نبي، ترجمة عبدالصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط٢ ١٤٠٢هـ - ١٩٨١م.

□ وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٢م.

□ ودخلت الخيل الأزهر، محمد جلال كشك، دار العلمية، بيروت، ط الأولى ١٣٩١هـ - ١٩٧٣م.

□ الولاء والبراء في الإسلام، محمد سعيد القحطاني، دار طيبة، الرياض، ط الأولى، بلا تاريخ.

□ الولاية العامة للمرأة في الفقه الإسلامي، محمد طعمة القضاة، دار النفائس، الأردن، ط الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

□ اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار، أنور الجندي، دار الاعتصام، القاهرة، ط الأولى، ١٣٩٨هـ -١٩٧٨م

□ الوجه العاري للمرأة، نوال السعداوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط الأولى ١٩٧٧م.

□ وحي الرسالة فصول في الأدب والنقد والسياسة والاجتماع والقصص، أحمد حسن الزيات، دار الثقافة، بيروت، ط العاشرة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

□ وحي القلم، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، بلا بيانات أخرى.

□ ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، حافظ محمد أنور، دار بلنسية، الرياض، ط الأولى، ١٤٢٠هـ.

□ وليمة لأعشاب البحر، حيدر حيدر، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط السادسة، ١٩٩٨م.

□ يغالطونك إذ يقولون، محمد البوطي، دار اقرأ - دار الفارابي للمعارف، دمشق، ط الثانية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

□ اليوميات، عباس العقاد، دار المعارف، القاهرة ط الرابعة، ط الثانية، بلا بيانات أخرى.

الفهارس العامة

فهـــرس الآيات القرآنية❖

(❖) تم ترتيب السورحسب ترتيب المصحف الشريف ورتبت الآيات حسب ترتيبها في كل سورة.

(❖) تم ترتيب السورحسب ترتيب المصحف الشريف ورتبت الآيات حسب ترتيبها في كل سورة.

(❖) تم ترتيب السورحسب ترتيب المصحف الشريف ورتبت الآيات حسب ترتيبها في كل سورة.

(❖) تم ترتيب السورحسب ترتيب المصحف الشريف ورتبت الآيات حسب ترتيبها في كل سورة.

(❖) تم ترتيب السورحسب ترتيب المصحف الشريف ورتبت الآيات حسب ترتيبها في كل سورة.

(❖) تم ترتيب السورحسب ترتيب المصحف الشريف ورتبت الآيات حسب ترتيبها في كل سورة.

الآيــة	رقمها	الصفحة

سورة النمل

سورة الروم

سورة الأحزاب

(❖) تم ترتيب السورحسب ترتيب المصحف الشريف ورتبت الآيات حسب ترتيبها في كل سورة.

(❖) تم ترتيب السورحسب ترتيب المصحف الشريف ورتبت الآيات حسب ترتيبها في كل سورة.

(❖) تم ترتيب السورحسب ترتيب المصحف الشريف ورتبت الآيات حسب ترتيبها في كل سورة.

فهـــرس الأحاديث

(أ)

الصفحة

(ب)

(ص)

(ك)

(ل)

(م)

فهــرس الأعلام ❖

فهــرس المصطلحات

الصفحة

فهرس الموضوعات